М. Е. Башлыкова

ТОПИКА ЖИТИЙ В КИЕВО-ПЕЧЕРСКОМ ПАТЕРИКЕ РЕДАКЦИИ 1661 ГОДА

ВВЕДЕНИЕ

Киево-Печерский патерик – первое произведение русской патерикографии. Принадлежа к числу самых ранних произведений древнерусской литературы, патерик является и одним из ярчайших ее памятников, оказавшим влияние на все последующее развитие агиографического жанра. Оно нередко выражалось в цитировании фрагментов текстов, входивших в состав патерика, и в использовании его топики. Поэтому изучение топики[1] этого памятника представляет собой важную задачу.

В формировании топики средневековой христианской литературы, и особенно ее агиографического жанра, важнейшую роль играл принцип подражания Христу – Imitatio Christi. Этот принцип был мировоззренческим, что и определяло его проникновение во все области литературы. Как на его библейские корни можно указать на слова самого Иисуса Христа: «Научитесь от Меня...»[2] и «...будьте совершенны, яко совершен Отец ваш Небесный»[3]; прямой призыв к подражанию встречается в Послании св. апостола Павла: «Бывайте убо подражатели Богу, якоже чада возлюбленная»[4].

Согласно христианскому богословию, человек, созданный по образу и подобию Божию, утратил это подобие при грехопадении, но после искупления – крестной смерти Христа – был призван снова уподобиться Богу[5]. Поэтому вся жизнь человека рассматривалась как попытка осуществления в его жизни образца поведения, данного в Евангелиях совершенным Человеком. И самая высшая точка этого образца – мученичество Христа, бывшее необходимым условием Его победы над злом, в средние века находило отображение в аскетической жизни монахов, которые воспринимались обществом как «наследники и последователи мучеников»[6]. Средневековой культуре была свойственна иерархичность, она же была принадлежностью

принципа Imitatio Christi: согласно ему признавалась необходимость подражания не только Богу, но и святому человеку, который, осуществив в своей жизни принцип Imitatio, и сам становился объектом подражания.

Принцип Imitatio был свойствен древнерусскому обществу так же, как и всякому другому средневековому христианскому обществу. А.М. Панченко писал, что в древнерусской культуре «не только литературная, не только иконописная, но и поведенческая установка на повторение и подражание была общепринятой»[7]. Исследуя древнерусскую агиографическую литературу, О.С. Сапожникова отмечала, что вся средневековая культура была основана на принципе подобия[8].

Необходимо отметить, что на Руси принцип Imitatio имел свои особенности проявления. Благодаря отсутствию в русском менталитете «нейтральной аксиологической зоны», «сферы позитивно оцениваемого «мирского»»[9], т. е. благодаря взгляду, согласно которому человек мог стать либо святым, либо грешником, образцом для подражания мог быть только человек, отказавшийся от всего мирского – святой инок или мученик за веру. Таким образом, жизнь преподобного или мученика была образцом не только для иноков, но и для мирян, поэтому влияние житий подобных святых (преподобных, мучеников, преподобномучеников) на всю культуру Древней Руси было чрезвычайно велико.

Мировоззренческий принцип Imitatio Christi является составной частью христианской картины мира и средневекового понимания истории. Согласно святоотеческой богословской традиции, события Ветхого Завета воспринимались как прообразы Евангельской Истории; подобно этому тексты Ветхого и Нового Заветов служили средневековым авторам для уяснения истинного смысла современных им событий и были неотъемлемой частью литературных произведений, присутствуя в них в виде аллюзий, перифразов, прямых и скрытых цитат, уподоблений и т. п. «Земная» жизнь в ее конкретных проявлениях всегда соотносилась с «духовным содержанием», которое только и проявляло ее истинный смысл. Средневековые авторы стремились «увидеть во всем «временном» и «тленном», в явлениях природы, человеческой жизни, в исторических событиях символы и знаки вечного, вневременного, «духовного», божественного»[10], поэтому происходящие события воспринимались как «эхо» прошедших времен[11]; человек, получая при крещении имя какого-либо святого, становился «отра-

жением, эхом этого святого»[12]. Цитация в литературных произведениях библейских, а также других текстов, обладающих непререкаемым авторитетом в рамках средневековой христианской культуры, выражала и поддерживала эту связь[13].

Библейские тексты предоставляли средневековой литературе – как и всему средневековому обществу – образцы, модели поведения, и сами являлись ключом к пониманию текста произведения[14]. Поэтому все творчество (и литературное в том числе) было направлено на возможно лучшее истолкование священных текстов. «Слова поэта и ритора – как бы раскаты эха, воспроизводящего некогда изреченное Слово», – писал А. М. Панченко[15]. При этом в комплексе «священных книг» Евангелие играло главную роль, ветхозаветные же тексты имели второстепенное значение[16]. Это косвенно подтверждает эпизод из Киево-Печерского патерика, повествующий об искушении прп. Никиты Затворника, связанном с преимущественным чтением Ветхого Завета[17].

Библия, по выражению С. С. Аверинцева, представала собранием символов (Universum simbolicum), в котором в виде «скриптурального шифра» содержался «ключ» к разгадке тайны мироздания[18]. И. Н. Данилевский говорил об особом «семантическом фонде», предоставляемом Священным Писанием средневековым авторам для повествования о современных событиях, которые представлялись им лишь новыми формами проявления и развития библейских ситуаций и образов[19].

Учеными отмечалось особенное значение Библии в культуре Древней Руси: Б. А. Успенский говорил о том, что Библия «служила моделью восприятия мира» и «задавала парадигму его прочтения...»[20] для древнерусских писателей с необыкновенной конкретностью, поскольку русская история оказывалась сопоставимой со Священной Историей избранного народа. Так, Крещение Руси отождествлялось с избранием народа, страдание мучеников Бориса и Глеба уподоблялось библейскому повествованию о Каине и Авеле. Существование этой концепции в древнерусской культурной парадигме определило именование в дальнейшем русской земли Святой Русью, подобно Святой Земле[21].

Об особой роли Священного Писания для всех православных славянских литератур говорил Р. Пиккио. По мнению ученого, на содержание литературных произведений здесь оказывала определяющее влияние религиозная догматика. Цитаты из Священного Писания, указывающие на духовный уровень

описываемых событий, для просвещенных читателей выполняли функцию «тематических ключей» к смыслу текста[22].

Развернутая система уподоблений событий и героев современной истории библейским была отражением художественного сознания средневековья[23], которому, как и общественному сознанию, были свойственны категории «стабильности, традиционности, повторяемости»[24], уравновешивавшие средневековую эсхатологичность.

Влияние на литературу Древней Руси текстов, обладающих в христианском средневековом обществе абсолютным авторитетом, – библейских, литургических, а также творений святых отцов, – как указывалось выше, проявлялось в наличии развернутых и кратких уподоблений, аллюзий и перифразов, прямых и скрытых цитат в качестве обязательных элементов произведений древнерусской литературы. При этом писатели часто указывали на цитируемый источник[25], но столь же часто избегали этого. Тогда цитаты вплетались в авторскую речь, выдержанную в одной с ними стилистике. Такое отношение к цитируемым текстам Священного Писания, – большая или меньшая точность и полнота, пересказ, соединение в большие смысловые фрагменты, – по мнению Е. Б. Рогачевской, во многом определялось их бытованием в церковной практике, где тексты Писания часто используются фрагментарно, и в богослужебных книгах, где они приводятся «не в порядке их следования в Ветхом и Новом Заветах, а, что называется, тематически»[26].

Скрытые краткие цитаты, которые иногда называются «микроцитатами», или «невидимыми библеизмами»[27], нередко служили основанием для образования стилистических топосов (речевых формул): отрываясь от своего первоначального контекста, они обретали «семантическую и стилистическую поливалентность», которая обусловливала возможность появления их в любом контексте, что свидетельствовало о процессе превращения их в формулы[28].

Однако, и не являясь формулами, эти цитаты выполняли в тексте важную функцию: их первоначальный контекст был хорошо известен просвещенному средневековому читателю и играл не последнюю роль в семантике текста. Скрытые цитаты, как и прямые, отсылают «к своему исходному контексту, подключая его смыслы к новому, «цитирующему» тексту. Цитата указывает на свое место в цитируемом тексте, является его знаком»[29]. Таким образом, на стыке буквального значения тек-

ста и библейского повествования, на который указывала скрытая цитата, создавался своего рода «интегральный текст второго порядка»[30] – доступный немногим и самый важный. В то же время библейские цитаты могли переосмысливаться автором в контексте произведения, не сохраняя или сохраняя в очень малой степени свой первоначальный контекст[31]. Эта сложная дополнительная семантика древнерусского текста в настоящее время отнюдь не всегда очевидна современному читателю, что лишает текст аутентичного смысла, а зачастую и приводит к его искажению.

Следствием такого искаженного восприятия являлась господствовавшая в научной литературе второй половины XIX – начала XX в. оценка древнерусских агиографических произведений. Так, например, Е. Е. Голубинский с досадой говорил о функции исторической информации в житиях только как бесцветной оболочки для христианского назидания, обвинял агиографов в недостаточной «способности толково рассказывать», хотя и признавал прп. Нестора Летописца «рассказчиком совершенно удовлетворительным»[32]. В. О. Ключевский в своем основополагающем труде о древнерусской агиографии нередко затрагивал тему «общих типических черт с их неизменным, заученным выражением», которые были, «очевидно, рассчитаны не на любопытство к делам и деятелям прошлого, а на внимание набожного слушателя в церкви»[33]. Как строгий приговор звучит высказывание ученого: «Для жития дорога не живая целостность характера с его индивидуальными особенностями и житейской обстановкой, а лишь та сторона его, которая подходит под известную норму, отражает на себе известный идеал. Собственно говоря, оно отражает не жизнь отдельного человека, а развивает на судьбах его этот отвлеченный идеал»[34]. Такая оценка житийного жанра была обусловлена самим подходом к его изучению, безусловно, не вполне адекватным объекту исследования.

«Общие места», loci communes представлялись пустыми в плане исторической информации. Требование к присутствию последней было, вероятно, естественным со стороны историков, однако бесспорным являлось и то, что жития, в византийских образцах которых проявлялось влияние, с одной стороны, стилистики и литературных приемов античного романа[35], а с другой – исторического повествования[36], все же недостаточно отвечали этому требованию. Однако в тот же период со стороны исследователей древнерусской литературы – Д. И. Абра-

мовича, В. Яковлева и др. – раздавались и голоса в защиту ценности рассматриваемых элементов агиографических текстов. Так, В. Яковлев писал: «Житие, во-первых, есть произведение литературное, и от него историк может и должен требовать тех же данных, которые он находит в литературных (беллетристических) сочинениях»[37]. А. П. Кадлубовский, отмечая, что большинство житий «сходно в известном пренебрежении к конкретному факту и замене его похвальной фразой», полагал, что «более внимательный анализ и в самых этих фразах и общих характеристиках откроет известные различия между отдельными житиями»[38].

Уже в конце XX в., развивая данное направление мысли, Р. Пиккио писал, что представление, согласно которому «православные славянские тексты написаны бесцветной, однообразной и риторически бедной прозой», во многом вызвано тем, «что традиционные научные подходы методологически неподготовлены к восприятию литературы, очень далекой от нашего современного представления о "литературности"»[39]. Исследователь отмечал, что «тот, кто читает тексты, относящиеся к православной славянской литературе, сосредоточившись только на их *историческом* содержании, прочитывает их лишь наполовину. Полный смысл сообщения от него ускользает. Оценка «"литературных" достоинств произведения такими читателями неизбежно будет неудовлетворительной...»[40].

Приступая к исследованию в обозначенном направлении, необходимо помнить, что на первом этапе развития литературы Древней Руси определяющее влияние на нее оказала византийская литература. Не был исключением и агиографический жанр, который складывался под влиянием традиций византийской агиографии. Это влияние проявлялось как в сюжетном, так и в стилистическом плане. Жития святых первых веков христианства, как и древние патерики, переведенные на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси, стали служить своеобразными литературными образцами для писателей нового христианского общества. Самим «переносом» агиографии в культурное пространство Древней Руси[41] была обусловлена неизбежность подражания древнерусских агиографов византийским образцам. Однако, заимствуя фрагменты сюжета и речевые обороты, они все же не попали в зависимость от своих учителей. Например, исследуя отечественную патериковую литературу, ученые отмечают преобладание в ней повествовательно-исторической тенденции, по сравне-

нию с древними патериками, где господствовала учительная тенденция[42].

Проблема зависимости древнерусских житийных памятников от византийской агиографии как в стилистическом, так и в сюжетном плане была поставлена учеными в конце XIX в. Мимо этой проблемы нельзя было пройти, даже разделяя взгляд Ф.А. Терновского, который по поводу заимствований из византийских житий замечал: «...тут повторялась сама жизнь, а не одни только жития»[43]. Практически все исследователи русской агиографии отмечали византийское происхождение большей части «общих мест», топосов (loci communes, κοινοὶ τόποι), впоследствии названных «формулами». Выявлением заимствований из памятников византийской литературы, рано переведенных на церковнославянский язык, занимались многие ученые, среди них – Д.И. Абрамович[44], А.А. Шахматов[45], В. Яковлев[46], С.А. Бугославский[47]. В работах этих ученых представлена широкая палитра древних житийных текстов, которые служили литературными источниками для древнерусской агиографии, но и до сих пор этот вопрос все еще дает богатую почву для исследований.

Значительный комплекс агиографической литературы был переведен на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси. Н.Н. Дурново, основываясь на исследовании А.И. Соболевского[48], говорил не менее чем о пяти отдельных житиях из примерно тридцати византийских памятников, переведенных на церковнославянский язык за домонгольский период[49]. Интенсивная переводческая деятельность продолжалась и в более поздний период. О.В. Творогов насчитывает в составе древнерусских четьих сборников за XII–XIV вв. более пятидесяти переводных житий и еще целый ряд агиографических произведений, дошедших до нас в виде фрагментов[50]. В произведениях самых первых древнерусских авторов обнаруживаются также следы знакомства их и с древними патериками[51]. Речь, безусловно, идет о заимствованиях, значительную часть которых составляли «общие места», топосы.

Начало систематического изучения речевых и сюжетных топосов было положено трудами Х.М. Лопарева[52], А.С. Орлова[53]. Х.М. Лопарев выявил «схему» (канон) агиографического произведения: она состояла из заглавия, в котором указывался день памяти святого, предисловия, где автор рассуждал об убожестве своего образования, главной части, повествовавшей о происхождении – родине и родителях – святого, о его обуче-

нии, об отношении к браку, аскезе и связанных с ней искушениях, о чудесах, о кончине святого, которую обычно предваряет предсмертное наставление ученикам; в следовавшем далее заключении герой повествования сравнивался с ветхо- и новозаветными святыми, после чего автор обращался к нему с молитвой. Перечисленным сюжетным топосам соответствовал широкий набор топосов речевых[54].

О литературных «формулах» древнерусской литературы как художественном средстве, о влиянии на них библейско-византийской традиции писала В.П. Адрианова-Перетц[55]. Эта тема затрагивалась в работах И.П. Еремина[56], Л.А. Дмитриева[57] и ряда других ученых.

Особый этап в изучении литературы Древней Руси и ее канонов представлен трудами Д.С. Лихачева. Ему принадлежит введение понятия «литературного этикета», – ключевого для древнерусской, и вообще средневековой, литературы[58]. «Литературный этикет», по мнению исследователя, подразумевал всеобъемлющее представление о мироустройстве, которое слагалось «из представлений о том, как должен был совершаться тот или иной ход событий; из представлений о том, как должно было вести себя действующее лицо сообразно своему положению; из представлений о том, какими словами должен описывать писатель совершающееся»; таким образом, литературный этикет представлял собой «этикет миропорядка, этикет поведения и этикет словесный»[59]. Исследование понятия «этикета», которое выявило существование явления, подразумеваемого им, не только в литературной, но и в мировоззренческой, и поведенческой сферах средневекового общества, подтвердило вывод ученого о зависимости топосов, стилистических и сюжетных «формул» не от жанра литературных произведений, а от предмета повествования. «Воинские формулы могут встречаться в житии, житийные формулы – в воинской повести, те и другие – в летописи или в поучении», – отмечал исследователь[60].

В настоящее время необходимость изучения топики древнерусской литературы признается большинством исследователей. Над ее значением размышляют не только литературоведы, но и культурологи, и философы. В своих исследованиях С.С. Аверинцев отмечал, что поэтика «общего места», свойственная средневековой культуре, представляет собой аналог «весьма долговечной стадии истории науки (и шире – истории рационализма), а именно стадии мышления преимуще-

ственно дедуктивного, силлогистического, «схоластического», мышления по образу формально-логической, геометрической или юридической парадигматики. За ним стоит гносеология, принципиально и последовательно полагающая познаваемым не частное, но общее...»[61]. Подобное мнение было высказано и В. В. Колесовым, который говорил о «формульности всех вообще выражений, дошедших до нас в старых текстах», и отмечал, что средневековые речевые формулы являлись «эквивалентными современным нам, аналитически представленным в терминах определениям»[62].

Д.С. Лихачев говорил о том, что «литературный этикет Древней Руси и связанные с ним литературные каноны нуждаются во внимательном исчерпывающем описании и "каталогизации"»[63]; подобная «каталогизация» подразумевает широкое исследование: «...помимо словесных формул следует изучать нормы выбора языка и стиля, литературные каноны в построении сюжета, отдельных ситуаций, характера действующих лиц и т. д.»[64] А. М. Панченко также определял ближайшую задачу в изучении топики как «конструирование комплекса "общих мест"»[65] и обозначал одну из перспективных задач исследования как выявление «обязательной и неотчуждаемой» национальной топики[66]. О. В. Творогов писал о том, что только «собрав обширный материал, можно переходить к исследованию литературных формул Древней Руси и ее эволюции на разных этапах развития древнерусской литературы»[67]. На необходимость описать и интерпретировать «композиционные приемы, семантические соглашения или риторические формулы», используемые славянскими писателями, указывал Р. Пиккио[68], отмечая, что определяющее влияние религиозной догматики на содержание литературных произведений компенсировалось выработкой «широкого набора формальных приемов»[69], направленных на то, чтобы сделать содержание максимально понятным и соответствующим истине[70].

Изучение топики агиографического произведения представляет собой важную задачу. Поскольку житие содержит образец святой жизни, все поведение изображаемого человека должно соответствовать мировоззренческому идеалу христианской культуры. И поэтому процитированные выше слова В. О. Ключевского об «отвлеченном идеале»[71], воплощенном в житиях, могут быть приведены здесь уже вне отрицательного контекста. В процессе изучения агиографии был выдвинут тезис о принципе уподобления как одном из основополагаю-

щих для этого жанра. О.В. Панченко было введено понятие «агиологического образца», или «агиотипа», который избирался автором житийного произведения в качестве «образца» для изображения другого святого, являющегося героем повествования. Чаще всего в произведении присутствовало два «агиологических образца»: из библейской истории и из церковной[72]. Таким образом, в полном соответствии с христианским средневековым взглядом на историю, агиограф вводил «своего героя в контекст Священной истории, в пространство sub specie aeternitatis, помещая его в единый "агиологический ряд" с подобными ему святыми, первым из которых оказывается его библейский прототип»[73]. Из сказанного становится очевидным, что агиография представляет собой благодатнейшую почву для исследования loci communes, их происхождения, развития и значения в структуре произведения.

В настоящее время над изучением древнерусской литературной топики, сюжетной и стилистической, успешно работают отечественные и зарубежные исследователи. При этом исследуются как явления, унаследованные от византийской литературы, так и оригинальные черты поэтики древнерусской литературы. В науке еще не выработано единой терминологии для обозначения сюжетных и стилистических топосов, однако намечаются пути решения этой задачи. Развернутый анализ сложившейся картины представлен в работе Е.Л. Конявской[74]. Рассматривая историю изучения топосов (loci communes, κοινοὶ τόποι) в произведениях разных жанров древнерусской литературы, она говорит об использовании Х.М. Лопаревым, чье исследование «Греческие жития святых XVIII–XIX веков» находится у истоков изучения агиографической топики, термина «общие места» для сюжетных топосов и «стереотипные фразы» – для стилистических[75]. Первым термином пользовался и В.О. Ключевский[76]. А.С. Орлов определял словесные штампы как «loci communes», а сюжетные – как «художественные шаблоны»[77]. С.А. Бугославский применял термины «трафарет» и «формула», а также образованные от них прилагательные как в отношении сюжетных топосов, так и в отношении стилистических[78]. И.П. Еремин, исследуя летописные тексты, употреблял термин «традиционные формулы»[79]. Д.С. Лихачев различал «трафарет ситуации» и ее словесное выражение – «этикетные формулы»[80]. О.В. Творогов проводит разграничение сюжетных и стилистических топосов, называя первые «устойчивыми литературными формула-

ми», или «традиционными ситуативными формулами», а вторые – «устойчивыми словосочетаниями», причем относит к последним «не только организованное грамматически сочетание слов (“не успети ничтоже”, “битися крепко”, “землю пусту сотворити” и т. п.), но и группу совместно повторяющихся, хотя и не связанных друг с другом грамматически слов»[81]. Определением «устойчивые словосочетания» пользуется и А.А. Пауткин[82]. Г. Подскальски использует в своем исследовании термин «топос»[83], не прижившийся в отечественном литературоведении[84]. Применение этого термина в отношении ситуативных топосов считает возможным и Е.Л. Конявская, в отношении же стилистических топосов она придерживается именования их формулами[85]. Из ученых, не упомянутых Е.Л. Конявской, следует отметить Д.М. Буланина, который, предпочитая последнее определение для обоих видов топосов, говорит о существовании параллельно со «словесными формулами» «ситуативных формул», предполагающих возможность выражения их разными словами[86]. Та же мысль высказана Е. В. Логуновой в предлагаемом ею определении формулы как «устойчивого, повторяющегося выражения для характеристики той или иной ситуации, несущего семантическую и композиционную нагрузку»[87]. При этом исследовательница замечает: «Словесной константой в чистом виде формулу представить нельзя, ведь в ее феноменологии не исключена вариативность»[88]. Т.Р. Руди, успешно исследуя топику в древнерусских житиях разных типов, активно использует термин «топос» в его расширенном толковании – формальном и содержательном, отмечая, что «топосом может быть любой повторяющийся элемент текста – от отдельной устойчивой литературной формулы до мотива, сюжета или идеи»[89].

Этот подход, используемый и в данной работе, является, на наш взгляд, наиболее плодотворным, поскольку он предоставляет широкие возможности для рассмотрения всего многообразия топики исследуемого памятника – стилистической и сюжетной. Такой комплексный подход к изучению топики представляется совершенно обоснованным: сюжет, развиваясь «согласно литературному этикету»[90], предполагал предусмотренную тем же этикетом стилистику. По замечанию Е.Л. Конявской, в агиографических произведениях общие места далеко не всегда воплощаются в виде дословного повторения тех или иных формул: часто общая идея наполняется личным авторским содержанием[91].

В данной работе нам представляется возможным использование нескольких равнозначных терминов «сюжетная формула» или «топос» – при исследовании сюжетной топики и терминов «стилистическая формула», «речевая формула», «топос» – при исследовании стилистической топики. В обоих случаях возможно употребление классического определения «общие места».

Одной из важнейших в изучении житийной топики является проблема ее полноты в конкретном произведении. По мнению Д. М. Буланина, агиографам не было свойственно стремление использовать «весь набор топосов. Литературный этикет требовал лишь, чтобы в curriculum vitae святого каждая ситуация описывалась определенными устойчивыми формулами»[92]. Проблема полноты топики в агиографическом произведении тесно связана с проблемой присутствия в нем топики византийской агиографической традиции. При рассмотрении данного ракурса обозначенной выше проблемы заимствований Д. М. Буланин указывал на невозможность использования «автоматического» подхода, поскольку «в процессе миграции из одной культурной среды в другую, как и в процессе развития отдельной национальной культуры, топос мог актуализироваться, мог редуцироваться и даже вовсе исчезнуть»[93]. В процессе освоения «византийского наследства» решающую роль играло сходство реалий, описываемых в византийской агиографии, с реалиями жизни древнерусского общества. Это отмечал в основополагающем исследовании по древнерусской агиографии В. О. Ключевский: «Обобщению, превращению в типические формулы жития подвергались такие явления русской жизни, которые напоминали собой идеальные образы восточных житий. Напротив, где являлись условия местной древнерусской действительности, мало похожей на древнехристианскую восточную пустыню, там биограф чувствовал себя в большом затруднении: он не находил для них готовых красок в своих образцах и старался говорить о них меньше или вводил их в свой рассказ в первобытной простоте»[94]. В. П. Виноградов также говорил о том, что византийский «шаблон» мог удержаться в древнерусских житиях, только если он не шел «вразрез с наличной автору действительностью»[95].

Проблема «заимствований» из византийской агиографии со временем некоторыми исследователями была уточнена как проблема «преемственности»[96]. Этот термин, как представляется, действительно лучше отражает сущность литературного

творчества автора, который в памятниках переводной агиографии искал «аналогий *деяниям* собственного героя»[97] и для их изображения использовал готовые литературные образцы. Источником их были жития основателей монашества: Антония Великого, Саввы Освященного, Евфимия Великого, Феодосия Киновиарха, составителя Студийского устава Феодора Студита, а также древние патерики: Лавсаик Палладия Еленопольского, Луг Духовный (Лимонарь) Иоанна Мосха, Римский патерик Григория Двоеслова. Преподобный Нестор Летописец по ходу повествования и сам упоминал Жития святых Антония Великого, Саввы Освященного, древние патерики. Такому свободному с точки зрения современности отношению к предшествующим произведениям, по выражению Д.С. Лихачева, способствовала ограниченность средневековых представлений об авторской собственности[98]. О.С. Сапожникова уподобляла перенос в новые тексты сюжетов, мотивов, характеристик из литературных произведений – «сакральных первоисточников» переносу «святости, осуществляемому путем перемещения вещественных реликвий» (translatio religionis)[99]. Р. Пиккио для обозначения воспринимавшихся как нормативные византийских текстов с их формальной структурой, ввел понятие «моделей», а для создаваемых новых формальных структур – понятие «модулей»[100]. При этом, как подчеркивалось И.П. Ереминым, древнерусская литература выступала в роли преемницы по отношению не к современной ей византийской литературе, а к литературе предшествующего времени[101]. Кругом первых христианских просветителей на церковнославянский язык переводились произведения, «рассчитанные на широкого читателя, доступные и по языку, и по содержанию»[102]; особенно ярко эта тенденция проявилась в агиографии, где переводу подверглись наиболее ранние жития, а не современные переводчикам произведения Симеона Метафраста с их сложной, «украшенной» стилистикой. Таким образом, древнерусской агиографией у самых истоков ее развития, с одной стороны, была воспринята относительная простота изложения, а с другой – выработан самостоятельный путь развития.

Однако влияние византийской литературы, и в частности агиографии, на литературу древнерусскую нельзя рассматривать как механическое заимствование и перенесение готовых форм. Как отмечал О.В. Творогов, древнерусские писатели искали в переводных образцах «более точных и адекват-

ных содержанию средств выражения. Это стремление проявилось в постоянном повторном обращении к греческим оригиналам и новой правке старых переводов, в осуществлении новых переводов с иных редакций памятников»[103]. Однако это не отменяло собственного творчества древнерусских писателей. Вопрос о его существовании является частью проблемы роли авторского творчества в средневековой художественной системе. Как было отмечено выше, искусство традиционалистской эпохи отличается высокой степенью канонизации. При этом средневековый художник обладал широкими возможностями изменения нормативных установлений, которые были для него, по словам В. Н. Лазарева, «своего рода руководящей нитью, напоминанием, намеком, отнюдь не стесняя его творческой фантазии, а лишь направляя ее в определенное русло»[104]. Характеризуя творчество древнерусского писателя, Д. С. Лихачев восклицал: «Перед нами творчество, а не механический подбор трафаретов, – творчество, в котором писатель стремится выразить свое представление о должном и приличествующем»[105]. Специфической чертой средневековой литературы, по мнению А. Б. Куделина, было «осознание и декларирование способов вариации традиционных элементов в процессе создания нового произведения»[106]. Эти вариации для средневековых авторов определялись тенденцией ко все большему постижению идеальной смысловой модели, осуществляемому путем углубления в канон. Данное явление и представляет собой выражение эволюции канона, являющейся важным объектом исследования в современном литературоведении[107].

Несмотря на то, что хотя в последнее время в литературоведении активно проводится работа по исследованию топики житий[108], такое важнейшее произведение древнерусской литературы, как Киево-Печерский патерик, еще не было затронуто.

Киево-Печерский патерик – первый образец жанра патерика на Руси. В то же время это произведение, в той или иной степени оказавшее влияние практически на все последующие агиографические памятники. Это влияние прослеживается как на сюжетном, так и на стилистическом уровне. Сказанное в первую очередь относится к Житию прп. Феодосия Печерского. С. А. Бугославский называл Житие прп. Феодосия Печерского «непосредственным источником» в отношении стилистики и многих элементов сюжета для появившихся позднее житий святых: жития прп. Авраамия Смоленско-

го, прп. Александра Свирского и других[109]. На основании их анализа ученый утверждал, что «традиции византийской агиографии, унаследованные киевскими агиографами, не прерываются...»[110] и в произведениях более позднего периода. На связь Жития прп. Феодосия Печерского с Житием прп. Авраамия Смоленского указывала Е. Л. Конявская, отмечая, что на Житие прп. Феодосия Печерского «опирались почти все авторы агиографических сочинений»[111]. И. А. Лобакова говорила о «типологической близости» в отношении «мотивов, образов, стиля» Житий прп. Александра Свирского и прп. Александра Ошевенского и Жития прп. Феодосия Печерского[112]. Г. Подскальски отмечал, что Житие прп. Феодосия оказывало сильное влияние на всю последующую агиографию, поскольку «поучительно в нем было не только его содержание, но и богатый набор риторических приемов»[113].

Практически только Житие прп. Феодосия Печерского было так или иначе затронуто в работах, посвященных агиографической топике[114]. Патерик же как целое еще не становился объектом подробного изучения в обозначенном контексте. Между тем Киево-Печерский патерик как объект изучения уникален: он сочетает в себе повествования о жизни подвижников разных чинов святости – игуменов, основателей монастырей, иноков-затворников и других, что предполагает наличие особенностей в плане топики. В то же время все эти повествования объединены в типе «преподобнического жития».

В настоящем исследовании впервые объектом изучения становится топика Киево-Печерского патерика в целом. При этом главное внимание сосредоточено на последней редакции памятника, запечатленной в его первом издании на церковнославянском языке в 1661 г.

В работе используется понятие «патериковое житие», отражающее особенности житийных повествований в составе патериков, которое было введено в научный оборот Л. А. Ольшевской[115]. Патериковое житие обладает поэпизодным характером организации текста, что и вызвало именование его «новеллой»[116]; однако в отличие от повествований в переводных патериках, которые по большей части представляют собой цепь не связанных между собой ярких эпизодов из жизни святого с преобладающей дидактической функцией, древнерусское патериковое житие стремится к завершенности своей структуры. Повествование начинается с момента прихода героя в монастырь и освещает самые важные вехи на его духовном под-

вижническом пути; при этом каждый эпизод из его жизни характеризуется «сюжетной завершенностью и самостоятельностью»[117]. Подвиг святого оказывает определяющее влияние на его образ[118], но все же самым важным фактором является принадлежность патерикового жития к общему типу жития преподобнического, обладающего неизменной семантикой[119]. На материале разных редакций текста Киево-Печерского патерика представляется возможным проследить особенности и историю сложения литературного канона патерикового жития в составе одного памятника, поскольку общность мотивов в повествованиях об отдельных печерских святых во многом определялась общностью реалий, окружавших их, и типом их подвижнической иноческой жизни[120].

При исследовании текста Киево-Печерского патерика неизбежно встают вопросы, связанные с тем, что в этом сборнике житий были объединены произведения, созданные несколькими авторами. Проблема особенностей стиля каждого из авторов переплетается с проблемой взаимовлияний текстов патерика в процессе существования этого памятника, закрепленных в его редакциях[121]. При всей сложности данных вопросов можно сразу отметить главную роль в Киево-Печерском патерике с указанной точки зрения Жития прп. Феодосия Печерского. Одно из первых на Руси агиографических произведений, написанное прп. Нестором Летописцем, Житие первоначально существовало в составе патерика только в качестве «дополнительного» текста и только в конце XIV – начале XV в. вошло в основную его структуру.

Нужно отметить, что рассматриваемое произведение прп. Нестора представляет особенный случай исключительной полноты использования агиографической топики. В Житии прп. Феодосия, принадлежащем к выделяемому исследователями типу житий преподобных – основателей монастырей[122], присутствуют топосы, характерные и для других типов житий, редко встречающиеся в одном тексте[123]. Данное явление можно объяснить тем, что, создавая жизнеописание одного из первых русских святых, прп. Нестор хотел подчеркнуть его духовное сходство с многими знаменитыми святыми древности.

Рассмотрение топики патерика ведется в направлении, обозначенном О. В. Твороговым: «...мы должны рассматривать в первую очередь традиционные ситуативные формулы (т. е. сходные по выбору фактов и композиции описания, фрагменты характеристик и т. п.), а затем изучать различные варианты

словесных штампов (устойчивых словосочетаний), входящих в состав этих формул»[124]. При этом исследователь делает очень важное замечание: «...состав литературной формулы, ее композиция долгое время остаются неизменными, тогда как ее словесное оформление постоянно варьируется»[125].

Киево-Печерский патерик представляет благодатный материал для исследования агиографической топики еще и потому, что обладает длительной историей развития текста, закрепленной во многочисленных редакциях. Известно, что история развития топики характеризуется большой продолжительностью[126]; исследуя топосы воинских повестей, А.С. Орлов отмечал, что «развитие их шло довольно медленно. Многие из них пережили 6–7 веков, почти без всякого изменения»[127].

В качестве материала в данном исследовании кроме редакции 1661 г. (называемой в дальнейшем «Печатной») выступают редакции, наиболее важные в отношении истории текста рассматриваемого памятника: Основная (без Жития прп. Феодосия), Арсеньевская, Вторая Кассиановская, Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского (Софрониевская). К рассмотрению привлекался и самый ранний из сохранившихся текстов Жития прп. Феодосия Печерского – его старший список в составе рукописного Успенского сборника XII–XIII вв. Последний текст, а также тексты Основной, Арсеньевской, Второй Кассиановской (частично) редакций рассматривались по научным публикациям памятников[128]; тексты редакций Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского и 2-й Кассиановской (Житие прп. Феодосия Печерского) рассматривались по рукописям[129]. В некоторых случаях текст Жития прп. Антония Печерского сверялся с текстом летописных статей о начале Киево-Печерского монастыря[130].

Кроме того, к рассмотрению привлекались некоторые памятники ранней византийской агиографии, переведенные на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси и игравшие роль литературных образцов для древнерусских писателей: Житие прп. Антония Великого[131], Житие прп. Саввы Освященного[132], Лавсаик[133], Скитский[134] и Римский[135] патерики. Замечания Д.И. Абрамовича, А.А. Шахматова, В. Яковлева и других ученых, обращавших внимание на факты присутствия в тексте Киево-Печерского патерика общих мотивов, речевых формул, заимствований из произведений византийской агиографии, учтены в данной работе. Однако определение связей текста патерика с переводными памятниками не является

целью данного исследования и потому не претендует на исчерпывающую полноту. Рассмотрение очевидных связей, указание возможных источников сюжетных и стилистических формул, среди которых учеными назывались библейские тексты, произведения церковной литературы, а также, возможно, живая речь[136], – вот задача, своего рода условие «sine qua non» для данной работы, целью которой является выявление особенностей сюжетной и стилистической топики Киево-Печерского патерика в его последней, печатной редакции 1661 г.

Глава 1

ИСТОРИЯ ТЕКСТА И ОБЗОР РЕДАКЦИЙ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА

Исследование поэтики Киево-Печерского патерика в его последней редакции, представленной текстом печатного издания 1661 г., требует обращения к текстам более ранних редакций; почти все они привлекаются к рассмотрению в исследовании. Ниже обосновывается выбор редакций для подробного анализа.

При рассмотрении различных редакций в означенном аспекте необходимо иметь в виду, что топика очень редко и практически всегда случайно входит в число текстуальных изменений, которые расцениваются как признак появления новых редакций литературного произведения. Тем не менее изменения, возникающие в топике с течением времени, могут и должны быть соотнесены с разными этапами в развитии текста. Эти изменения, как было отмечено выше, характеризуются большой длительностью и крайне малыми величинами; для выявления их требуется рассмотрение редакций памятника, далеко отстоящих друг от друга по времени. Ниже дана краткая характеристика редакций, избранных для анализа.

Киево-Печерский патерик как целостное литературное произведение возник во второй четверти XIII – начале XIV в., но его первоначальная – Основная – редакция не дошла до нас в чистом, неизменном виде[137].

Первые исторические сведения о Киево-Печерском монастыре содержатся в ряде летописных статей Повести временных лет. Главная из них относится к 1051 году: «И се да скажем, чего ради прозвася Печерский монастырь»[138]. Кроме этой статьи, в «Повести временных лет» также были статьи

о смерти прп. Феодосия и Слово о первых черноризцах Печерских (преподобных Дамиане, Иеремии, Матфее, Исаакии, под 1074 г.), о перенесении мощей прп. Феодосия (1091 г.), о чуде, которое случилось в Печерском монастыре 11 февраля 1110 года[139], а также краткие сведения, которые касаются основания (1073 г.) и строительства (1075 г.) монастырской церкви, ее освящения (1089 г.), смерти игумена Никона (1088 г.), почитания Святополком монастырских святынь (1107 г.), внесения в Синодик имени прп. Феодосия (1108 г.)[140]. Почти все эти тексты сначала существовали в составе патерика на правах «литературного конвоя»[141]. Такую же роль изначально играл и один из основных текстов Киево-Печерского патерика в его нынешнем виде – Житие прп. Феодосия, написанное прп. Нестором в 80-е гг. XI – в начале XII века. Древнейший из сохранившихся его текстов дошел до нас в составе так называемого Успенского сборника, датируемого концом XII – началом XIII века[142].

Решающим моментом в формировании текста патерика как целостного литературного памятника было появление Посланий Симона и Поликарпа (в начале XIII века)[143], которые послужили связующим элементом, объединившим разрозненные повествования в единое целое. В произведениях Симона и Поликарпа (у последнего – в меньшей степени) присутствовали дидактические отступления, в которых затрагивались проблемы духовной жизни.

Историко-литературное значение Жития прп. Феодосия Печерского в древнерусской литературе аналогично роли жития св. Антония Великого в византийской литературе: им начинается сам жанр древнерусского монашеского жития. Древнейший вариант Жития прп. Антония Печерского не сохранился до наших дней. Утрата этого произведения древнерусской литературы представляет собой серьезную потерю «для истории мировой культуры в целом»[144]. Житие прп. Антония, по всей видимости, было составлено в конце XI века, но во времена Симона и Поликарпа оно уже стало редким[145] и было утеряно или малодоступно уже в XIV–XV веках, чем можно объяснить тот факт, что оно не было использовано при составлении Арсеньевской (конец XIV – начало XV в.) и Кассиановских (середина XV в.) редакций Киево-Печерского патерика. Причиной утраты жития могло быть уничтожение книг во время монголо-татарского нашествия[146]. В 1570-х гг. прибывший из Киево-Печерского монастыря в Москву с целью сделать копии

нескольких книг из царского книгохранилища дьякон Исайя упоминал среди нужных ему книг и Житие прп. Антония, отсутствовавшее в монастырском собрании[147].

Житие прп. Антония Печерского вызывало многочисленные споры ученых. Некоторые исследователи скептически относились к самому факту его существования[148], другие сомневались в его строго определенной жанровой форме[149]. Однако «текстовая реальность» Жития прп. Антония у большинства исследователей не вызывала сомнения[150], благодаря принадлежащим ему «содержательным блокам»[151], просматривающимся в сочинениях Симона и Поликарпа, которые сделали обширные извлечения из Жития прп. Антония. А.А. Шахматов указал на ряд существующих в Киево-Печерском патерике сведений из Жития прп. Антония, которые не согласуются с информацией, содержащейся в Житии прп. Феодосия Печерского, составленном прп. Нестором[152].

В сочинениях Симона упоминания Жития прп. Антония содержатся в рассказах о пострижении Илариона от прп. Антония[153] (по версии других исследователей – от прп. Леонтия[154]), в «Слове о создании церкви Печерской»[155], в повествованиях о прп. Евстратии[156] и прп. Афанасии Затворнике[157]. В последнем случае в тексте, возможно, присутствует само оригинальное заглавие утраченного Жития прп. Антония[158], которое Симон привел для повышения авторитетности своей ссылки: «Аще ли кому неверно мниться написаное се, да прочтеть *житиа святаго Антониа, отца нашего нача//лника Русьскымъ мнихомъ*, и тако да веруеть»[159].

В сочинениях Поликарпа также содержатся несколько ссылок на Житие прп. Антония: они даются в окончании рассказа о прп. Агапите[160], в рассказе о прп. Моисее Угрине[161], о прп. Феодоре[162]; имеется также так называемая «глухая ссылка»[163] в повествовании о прп. Агапите, где он сравнивается со святым Антонием[164].

Опираясь на эти сведения, можно прийти к заключению, что древнее Житие прп. Антония, не дошедшее до нас, включало в себя рассказы о большом числе подвижников Печерского монастыря и о важных событиях его истории: о пострижении митрополита Илариона, о святом Герасиме (Евстратии), о преподобных Афанасии Затворнике и Агапите, Моисее Угрине, Дамиане, Иеремии, Матфее и Исаакии, о чудесах при основании Успенской церкви, о варяжской пещере и кладе в повествовании о прпп. Феодоре и Василии. По мнению С.А. Бу-

гославского, в организации материала жития преобладал топографический принцип, как в переводных патериках[165].

Исследователями XIX в. высказывалось мнение, что исчезнувшее житие должно было быть крайне тенденциозным как составленное при «грекофильской» митрополичьей кафедре ко дню предполагавшейся канонизации прп. Антония, которая должна была произойти ранее канонизации прп. Феодосия, но почему-то не состоялась[166]. Эта гипотеза вызвала критику у большинства исследователей. Так, С.П. Розанов указывал на высокую степень «открытости» Жития прп. Антония: помимо повествования об основном герое, оно включало в себя и рассказы о целом ряде других подвижников Печерского монастыря[167]. К тому же резко подчеркнутая в житии связь монастыря с Афоном, квалифицируемая как отвечающая интересам митрополии, гораздо более могла служить интересам монастыря в его борьбе за независимость от митрополита. Кроме того, как доказал А.А. Шахматов, рассказ о двукратном посещении Афона прп. Антонием являлся позднейшей вставкой, помещенной даже не в само житие, а в созданное на его основе «Сказание, что ради зоветься Печерский монастырь» (в Начальном Летописном своде, а затем в Повести временных лет под 1051 г.)[168]. С.П. Розанов считал, что Житие прп. Антония должно было быть создано не в Печерском монастыре, и даже не в Киеве, – иначе оно не было бы так легко забыто и потом утеряно; оно могло появиться в двух местах, тесно связанных с жизнью прп. Антония: в Болдинском монастыре близ Чернигова и Тмутараканском монастыре. Исследователь отдавал предпочтение последнему месту[169]: прп. Никон Печерский, основатель монастыря в Тмутаракани, уже будучи его игуменом, неоднократно приходил в Киево-Печерский монастырь и, как ученик прп. Антония, скорее всего ориентировал духовную жизнь Тмутараканской братии на пример своего учителя. В Тмутараканском монастыре могло появиться впервые и повествование о мученической кончине прп. Евстратия, с просматривающимся в нем несомненным греческим влиянием: поскольку святой Евстратий был продан в рабство в Корсунь, и первая запись о его страданиях могла быть сделана на месте, очевидцами или с их слов; из Корсуни она могла попасть в близкую Тмутаракань.

Ряд исследователей считает причиной ранней утраты Жития прп. Антония непопулярность затворнического подвига в духовной культуре Древней Руси[170]. Ю.А. Артамонов, не рассматривая специально вопроса о месте создания Жития

прп. Антония, на основании анализа летописных статей, относящихся к истории Печерского монастыря, и патериковых текстов утверждает, что оно было известным и популярным памятником литературы Древней Руси[171]. Исследователь приходит к точке зрения, согласно которой составитель Начального летописного свода (1093–1095 гг.) использовал в своей работе Житие прп. Антония или созданный на его основе памятник[172]. Позже прп. Нестор дополнил текст летописи рядом вставок, не изменив по существу ее содержания[173].

С вопросом о Житии прп. Антония тесно связан вопрос о канонизации этого святого, остающийся одним из белых пятен в русской церковной истории. Первое свидетельство о канонизации прп. Антония Печерского[174] – основание архиепископом Тверским Арсением в 1394 г. около Твери, на реке Тмаке, на урочище Желтикове, монастыря в честь Успения Богородицы с церковью во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских[175]. В. П. Васильев указывает и на другие современные этому событию проявления культа прп. Антония: включение в Пролог 1406 г. краткого жития прп. Антония, а в июльскую Минею – Службы ему, внесение его имени в святцы[176]. Таким образом, самым ранним из сохранившихся житий прп. Антония является проложное житие, известное с начала XV века[177]. В составе Киево-Печерского патерика повествование о прп. Антонии существует в виде извлечений из летописного «Сказания чего ради прозвася Печерский монастырь» – древнейшего сохранившегося источника сведений о подвижнике. Как самостоятельное произведение житие прп. Антония впервые появляется в редакции Сильвестра Коссова, представленной польскоязычным изданием Патерика в 1635 году[178], хотя и здесь оно также составлено на основании летописных сведений. Однако эта редакция Киево-Печерского патерика, соединяющая в себе древнерусские и средневековые польские традиции агиографии, требует отдельного рассмотрения и остается за рамками данной работы. Житие, содержащееся в издании патерика 1661 года, было составлено на основании «Сказания чего ради прозвася Печерский монастырь» (по тексту Второй Кассиановской редакции патерика), Жития прп. Феодосия Печерского и фрагментов произведений Симона и Поликарпа, в которых упоминается прп. Антоний[179].

Древнейшая редакция Киево-Печерского патерика, получившая название **Основной**, появилась в результате объединения произведений Симона: Сказания о строительстве церкви

Печерской и Послания к Поликарпу, Послания Поликарпа к Акиндину и летописного Слова о первых черноризцах Печерских, т. е. статьи, помещенной в Повести временных лет под 1074 годом[180]. Основная редакция могла возникнуть между 1226 г., когда умер епископ Симон, и началом XIV в. – временем, к которому относится известный по копии список памятника, выполненный при великом московском князе Иване Даниловиче Калите († 1340 г.) и митрополите Петре (1305–1326 гг.)[181].

Текст датированной таким образом Основной редакции не дошел до нас в первоначальном виде и был реконструирован учеными. Состав редакции определяется следующим образом[182]: Слово о создании церкви Печерской Симона, включающее рассказы об основании церкви, об оковании раки прп. Феодосия, о пришествии церковных мастеров и иконописцев, о чуде с Иоанном и Сергием («чуде изрядном») и об освящении церкви. Затем следует Послание Симона к Поликарпу, в состав которого входят девять рассказов о печерских подвижниках (преподобных Онисифоре, Евстратии, Никоне, Кукше и Пимене, Афанасии, Николае Святоше, Еразме, Арефе, Тите и Евагрии). Далее идет Послание Поликарпа к Акиндину с одиннадцатью рассказами о печерских святых (преподобных Никите, Лаврентии, Агапите, Григории, Иоанне, Моисее, Прохоре, Марке, Феодоре и Василии, Спиридоне и Алимпии, Пимене). К этим произведениям присоединяется «Слово о первых черноризцах Печерских» летописного происхождения (1074 г.). Позднейшими дополнениями к Основной редакции считаются Житие прп. Феодосия Печерского и Похвала святому, а также летописное сказание об основании монастыря.

Большинство редакций Киево-Печерского патерика делятся на несколько видов и типов. Основанием для такого деления являются композиционные и содержательные особенности списков каждой редакции. Л.А. Ольшевской была проведена подробная систематизация списков всех редакций на основании имеющихся особенностей[183]. Так, например, первый вид списков Основной редакции характеризуется расположением дополнительных текстов в конце сборника, для второго вида характерно перемещение дополнительных текстов в начало сборника, что соответствует хронологическому принципу распределения материала. В некоторых списках Основной редакции отсутствует Послание Поликарпа к Акиндину, что, по-видимому, было вызвано стремлением подчинить частное, конкретно-историческое начало памятника общему[184].

Второй из древнейших редакций Киево-Печерского патерика считается **Арсеньевская редакция**. При этом в науке существуют две точки зрения на ее происхождение: согласно одной из них, ведущей свое начало от исследований Д.И. Абрамовича, Арсеньевская редакция восходит к появившейся первой Основной[185], согласно другой, выдвинутой А.А. Шахматовым, Арсеньевская и Основная редакции возникли независимо друг от друга, и обе восходят к несохранившейся до наших дней протографической редакции[186]. Однако для данного исследования проблема первенства возникновения редакций не является принципиальной, поскольку основной объект внимания в нем – редакция 1661 г.

Арсеньевская редакция возникает в конце XIV – начале XV в., – в эпоху второго южнославянского влияния на Руси, сущность которого состояла в распространении духовного просвещения, а также – в эпоху господства в литературе экспрессивно-эмоционального стиля. К Арсеньевской редакции патерика принадлежит древнейший из сохранившихся списков памятника – так называемый Берсеневский список 1406 года[187], по-видимому, являющийся протографом для других списков этой редакции[188]. Название она получила от имени своего вдохновителя, а вероятнее всего, и создателя, Тверского архиепископа Арсения (†1410 г.), сподвижника митрополита Киприана и выходца из Киево-Печерского монастыря.

Редакция создавалась в сложной исторической обстановке, сложившейся вскоре после Куликовской битвы (1380 г.), когда, в условиях поглощения украинско-белорусских земель польско-литовским государством, митрополит Киприан и его сторонники стремились сгладить политические конфликты и не допустить утраты церковных и культурных связей. Одним из проявлений этих процессов, по-видимому, являлось и перенесение на земли Московской Руси культа киевских святых, проведенное архиепископом Арсением Тверским. В появившейся его «замышлением» редакции развитие текста патерика направлялось стремлением создать целостную историю монастыря как общерусского духовного центра.

В Арсеньевской редакции Киево-Печерский патерик значительно изменяется по составу и структуре. Желая подчеркнуть общерусское значение патерика, архиепископ Арсений как его редактор практически полностью исключает эпистолярную часть. Почти совсем исчезают тексты вступлений к Посланиям Симона и Поликарпа, содержащих их обращения друг

к другу, при этом организация материала остается двухчастной: произведения объединены в циклы, имеющие заголовки с указанием авторства. Служба и Похвала прп. Феодосию находятся в начале Берсеневского списка и, таким образом, подчиняют текст обрядовым функциям[189]. Житие прп. Феодосия, в котором присутствует ряд текстуальных изменений[190], в Арсеньевской редакции входит в патерик уже на правах основного текста, открывая его.

Среди других структурных изменений текста Киево-Печерского патерика – сокращение «Слова о первых черноризцах печерских»: в нем сохранены только рассказы о прпп. Дамиане, Иеремии, иногда – о прп. Исаакии; исключаются Житие прп. Матфея и прп. Алимпия, первое, возможно, из-за обилия в тексте бытовых реалий, а второе – как имеющее прогреческую тенденцию[191]. Возможен также и случайный пропуск рассказа о прп. Алимпии в Берсеневском списке, который в этом случае должен быть оригиналом для других списков Арсеньевской редакции Киево-Печерского патерика[192].

В редакции изменен также и порядок следования текстов: Слово о создании церкви (сокращенное по сравнению с текстом Основной редакции) располагается после Послания Симона; таким образом указывая на авторство, в цикле произведений Поликарпа повествования о прпп. Никите и Лаврентии Затворниках, ранее предшествовавшие рассказам о прпп. Агапите и Григории, теперь следуют за ними; повествование о прп. Спиридоне, предварявшее рассказ о Пимене Многострадальном, в Арсеньевской редакции стоит в конце патерика. Причины этих изменений в настоящее время еще недостаточно ясны, однако, возможно, они были вызваны популярностью на рубеже XIV–XV вв. деятельного подвижнического пути в монашестве, а не затворничества.

Следующей по времени возникновения редакцией Киево-Печерского патерика считается **Феодосьевская**, сложившаяся в первой четверти XV в. на базе более ранних вариантов текста (начала XV в.) с летописными дополнениями[193] и названная по имени ее автора или переписчика[194]. Исследователями обсуждался вопрос о первенстве возникновения Арсеньевской и Феодосьевской редакций[195]; высказано также предположение о возникновении последней, наряду с Основной и Арсеньевской, из общего протографического источника[196].

Феодосиевскую редакцию принято считать неудачной из-за бессистемного расположения собственно патериковых тек-

стов, а также произведений «конвойного» типа (Сказания о крещении княгини Ольги и князя Владимира, Жития св. Андрея Юродивого, Жития св. князя Михаила Тверского, отрывков из переводных патериков), которые нарушают структуру основного повествования[197]. Тем не менее значение Феодосьевской редакции для истории текста патерика велико, поскольку именно в ней сохранился старший извод Послания Симона к Поликарпу, протограф которого был создан в первой трети XIII века[198].

Следующие редакции Киево-Печерского патерика возникли в Киеве в 1460 и 1462 годах, это – **Первая и Вторая Кассиановские редакции**, последняя из которых оказала определяющее влияние на все последующее развитие текста патерика.

Кассиановские редакции создавались в атмосфере церковно-политического обновления киевских земель. С 1458 г. Киеву вновь стала принадлежать роль столицы украинско-белорусской митрополии, митрополичью кафедру занял ученик митрополита Исидора Григорий Болгарин (1458–1475), который отрекся от унии. В 1470 г. был заново отстроен центральный собор Киево-Печерской лавры[199]. В 1460 г., по повелению митрополичьего наместника Акакия и «за наказом» «крилошанина» Кассиана, в Киево-Печерском монастыре была создана принципиально новая версия патерика. Первым ее выделил как отдельную редакцию Макарий (Булгаков), предложив назвать Акакиевской[200]. А.М. Кубарев дал другое название, которое и закрепилось в научной традиции, – **Первая Кассиановская редакция**[201].

В этой редакции более подробным, чем ранее, стало деление текста патерика на главы, появилось оглавление. Эта работа была выполнена Иоанном, «мнихом печерским». А.А. Шахматов считал, что Иоанн в начале XV в. создал особую редакцию – Иоанновскую, предшествовавшую Первой и Второй Кассиановским, но не дошедшую до нас[202].

В Первой Кассиановской редакции появляющийся в патерике рассказ о перенесении мощей прп. Феодосия Печерского насыщается риторической топикой, характерной для учительно-ораторской прозы. В редакции также явно выражено стремление к фактичности и хронологическому принципу изложения материала.

За всеми повествованиями закрепляется название «Слов»; «Слово» как сюжетно автономная часть становится основной структурной единицей текста. В патерике выделяется

35 «Слов», расположенных по хронологическому принципу. Некоторые из них представляли собой трансформированные летописные статьи («Слова» 7, 9, 34, 35); Житие прп. Феодосия и Похвала ему также стали отдельными «Словами» (8, 11). На «Слова» были разбиты произведения Симона и Поликарпа.

Стремление усилить историческую достоверность повествования привело составителей редакции к использованию летописных текстов[203]. Включенные в текст патерика летописные сведения касались пострижения Николы Святоши, внесения в Синодик имени прп. Феодосия, кончины епископа Новгородского Нифонта и предшествовавшего ей видения, смерти Печерского архимандрита Поликарпа, избрания его преемником священника Василия. Но включение новых сведений в патерик было проведено с нарушением его тематических циклов, что, по-видимому, и стало одной из основных причин предпринятых вскоре дальнейших переработок текста.

Важнейшим новшеством Первой Кассиановской редакции было появление концовки с «летописью редакции», в которой излагалась история ее создания и упоминались имена киевского князя Симеона Александровича, Печерского архимандрита Николы, инока Кас(с)иана и «наместника киевскаго», «священноинока» Акакия[204].

В редакции появились и текстуальные изменения: в «Слове, что ради прозвался монастырь Печерским» и в «Слове о перенесении мощей прп. Феодосия» появилось указание на автора первого произведения – прп. Нестора; был указан год пострижения прп. Феодосия (1032), а в Житие святого включен рассказ о посещении его перед смертью князем Святославом. Эти дополнения, по-видимому, появились задолго до составления данной редакции. Последнее из них – о прощальной беседе прп. Феодосия с князем Святославом, где речь шла об особых правах Печерского монастыря и его церковной самостоятельности, вызвало острую дискуссию среди исследователей. В результате в науке возобладала точка зрения, согласно которой данный фрагмент появился в тексте Киево-Печерского патерика во второй половине XII в., когда борьба между Киево-Печерским монастырем и Киевской митрополией завершилась утверждением независимости монастыря и присвоением ему статуса архимандритии[205].

Из-за композиционных недостатков Первая Кассиановская редакция, как и Феодосьевская, не вошла в число наиболее распространенных – количество списков этих редакций было

невелико, и на историю текста патерика они не оказали существенного влияния. Поэтому в данном исследовании представляется возможным не привлекать их к рассмотрению.

В 1462 г. в Киево-Печерском монастыре, по распоряжению того же Кассиана, уже «уставника», была создана новая – **Вторая Кассиановская редакция** патерика. Из всех редакций она имела самое большое распространение и самое большое значение для последующей истории текста памятника. В ней закреплялись изменения, появившиеся в Первой Кассиановской редакции: наличие особой концовки с летописью редакции, деление на «Слова», которых стало уже 38. Более строго соблюдался хронологический принцип изложения материала: тексты летописного происхождения, которые в Первой Кассиановской редакции располагались в конце, переместились на соответствующие места, согласно тематическому и хронологическому принципам. Так, известие о внесении имени прп. Феодосия в Синодик теперь следовало за «Словом» о перенесении мощей святого, рассказ о свт. Нифонте Новгородском предшествовал Посланию Симона к Поликарпу и был выделен в отдельное «Слово», а «Слово о первых черноризцах Печерских» было помещено после «Похвалы» прп. Феодосию («Слово 12»); сведения о прп. Николе Святоше были перенесены в соответствующие части, несколько измененные рассказы о смерти архимандрита Поликарпа и о священнике Василии выделены в особые «Слова» (13, 38). «Послание» прп. Феодосия о латинской вере и «Слово» о смерти прп. Поликарпа, игумена Печерского, располагались в конце памятника.

Во Второй Кассиановской редакции были и текстуальные новации, среди которых рассказ о двух путешествиях прп. Антония на Афон (в начале 7-го «Слова»), рассказ о чудесном указании места для строительства церкви (чудо с огнем и росой) в Житии прп. Феодосия, текст под названием «Вопрос благовернаго князя Изяслава о латынех» в 37-м «Слове». «Слово об Исаакии Печернике» («Слово» 36), являющееся по происхождению частью летописного рассказа о первых черноризцах печерских, получило особое начало. В последующих списках Второй Кассиановской редакции, в полном согласии с доминирующим в ней хронологическим принципом, в текст патерика был включен рассказ о чуде в монастыре на Пасху 1463 г.

Вторая Кассиановская редакция была очень популярной, о чем свидетельствует большое количество сохранившихся спи-

сков. Она оказала влияние практически на все возникавшие позже модификации текста Киево-Печерского патерика: редакцию Сильвестра Коссова, представленную изданием памятника на польском языке в 1635 г., редакции Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского (или Софрония) и последнюю редакцию Иннокентия Гизеля, воплотившуюся в издании патерика на церковнославянском языке в 1661 г.

Таким образом, последовательно возникает несколько редакций Киево-Печерского патерика и практически завершается процесс развития его текста. После появления первого церковнославянского издания в 1661 г. в тексте патерика возникали лишь изменения, касавшиеся его языковой стилистики и богословского содержания.

Интенсивная работа по созданию все новых редакций памятника в XVII в., по-видимому, была вызвана обострением религиозно-политической борьбы в западнорусских областях[206]. В сложной межконфессиональной обстановке Киевским митрополитом Петром Могилой был начат процесс канонизации «рядовых» печерских святых (1743), который не мог не повлиять и на активизацию редакторской деятельности.

В период «Могилянских» церковных реформ на Украине произошло важное событие в истории текста Киево-Печерского патерика – появилась его новая, **польскоязычная редакция**, созданная одним из сподвижников Петра Могилы – **Сильвестром Коссовым**, занявшим митрополичью кафедру после его смерти (1647 – †1657). Эта редакция, за которой закрепилось ее самоназвание – «**Патерикон**», была составлена по благословению Петра Могилы[207]. То, что первое печатное издание патерика было осуществлено в типографии Киево-Печерской лавры на польском языке, под заглавием «Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich»[208], явно свидетельствовало о конфессионально-полемической направленности новой редакции. В «Патериконе» Сильвестра Коссова отстаивалась святость мощей Печерских подвижников и самостоятельность Православной Церкви на Украине[209]. Для того, чтобы доказать независимость киевской земли и ее святых от Западной Церкви, Сильвестр Коссов включил в патерик тексты летописных произведений о крещении Руси, о первых русских князьях и митрополитах. В. Н. Перетц отмечал, что задача редактора состояла в том, «чтобы подчеркнуть, что "pszezacny Narod Ruski" находится под особым покровительством Бога»[210]; кроме того, Сильвестр Коссов имел

также намерение «защитить каноничность поставления на Киевскую митрополию Петра Могилы при жизни его предшественника, митрополита Исайи Копинского»[211].

В «Патериконе» главной композиционной единицей стало житийное повествование («Żywot»). В тексте произошла интеграция древнерусской и польской житийной топики, общее количество которой уменьшилось. Важнейшую роль в редакции играло информативное начало: четкие пространственно-временные указания, внимание к реалиям быта, имена современных политических деятелей. В произведении появился именной указатель – «Annotationes onomasticae»[212]. Одна из главных особенностей «Патерикона» Сильвестра Коссова – перестановка агиографических циклов Симона и Поликарпа: сочинения Поликарпа (без текста Послания) помещаются перед сочинениями Симона. Это изменение возникло под влиянием осуществления хронологического подхода к организации материала, но в данном случае Сильвестр Коссов первым совершил ошибку, впоследствии неоднократно повторенную, отождествив Поликарпа, игумена Киево-Печерского монастыря, с Поликарпом, автором Послания к Акиндину[213].

В «Патериконе» выделились в отдельные произведения рассказы о преподобных Стефане, Варлааме, Никоне, Дамиане, Матфее, Иеремии, которые в более ранних редакциях были героями Жития прп. Феодосия, Сказаний «О святых блаженных первых черноризцах печерских» и «О перенесении мощей преподобного Феодосия». Рассказ об оковании раки прп. Феодосия был перемещен из «Слова о создании церкви Печерской» в его Житие, «Чудо об Иоанне и Сергии» стало отдельным повествованием в цикле произведений Поликарпа. Как уже отмечалось выше, для этой редакции на основе летописного рассказа об основании монастыря было составлено «Житие святого Антония Печерского», помещенное в начале[214]. В то же время в «Патерикон» не вошли богослужебные произведения и «Похвала» преподобному Феодосию, эпистолярные разделы из Посланий Симона и Поликарпа, «Въпросъ благовернаго князя Изяслава о латынехъ».

Большую роль в архитектонике «Патерикона» играли вступления, пояснения, комментарии, предисловия, геральдические вирши, указатели, обязательное наличие которых предполагала барочная книжная культура. При этом основной текст подвергался сильным сокращениям; наиболее последовательно сокращались рассказы о борьбе подвижников со злы-

ми духами. В. Н. Перетц считал, что это было сделано, дабы «избежать "соблазна" и насмешек скептиков и иноверцев»[215], особенно принимая во внимание, что после пережитого периода Возрождения, хотя и сопровождавшегося иезуитской реакцией, отношение к чудесам было сложным[216].

Очень скоро после выхода польского издания появились переводы «Патерикона» на украинский язык[217], в которых нередко встречались сокращения по сравнению с польским текстом, а в конце житийных повествований, напротив, – традиционные для древнерусской литературы заключительные фразы-молитвы вместо одного «Amen» в оригинале редакции.

Своеобразие редакции, представленной «Патериконом», не позволяет рассматривать ее в русле магистрального движения истории развития текста Киево-Печерского патерика, поэтому она не учитывается в данном исследовании. Редакция Сильвестра Коссова требует самостоятельного исследования, на пути к которому данная работа является необходимой ступенью.

Еще одна **редакция** патерика была составлена по повелению и под руководством **Иосифа Тризны**, архимандрита Киево-Печерской лавры в 1647–1656 гг.[218] Редакция сохранилась в единственном списке, происходящем из собрания Троице-Сергиевой лавры[219] и имеющем датированную 1656 г. владельческую запись Симона Азарьина.

Текст патерика в редакции Иосифа Тризны был разделен на три части. Первая – историческая, благодаря которой монастырская история включалась в контекст мировой и общерусской истории. Здесь описывался раздел мира между сыновьями Ноя, расселение народов, происхождение славянских племен и русская история вплоть до Ярослава Мудрого. Во всех этих повествованиях прослеживалось влияние летописных статей[220]. По мнению В.А. Кучкина, источниками в данном случае послужили Тверской сборник, Ипатьевская летопись (в наибольшей степени) и Никоновская или близкая ей летопись[221]. Использование в тексте исключительно подробных и обширных исторических сведений представляло собой попытку синтеза летописания и агиографии[222].

Вторая часть произведения – патериковая. В ее основе лежала Вторая Кассиановская редакция. Здесь происходило все более строгое разграничение эпистолярной и агиографической частей: эпистолярная часть патерика расширялась за счет включения в нее дидактических фрагментов из житийных повествований, которые вводились в Послания Симона

и Поликарпа[223]. В порядке следования житий выдерживался авторский принцип, при этом последовательность расположения произведений Нестора, Симона и Поликарпа соответствовала представлениям об истории создания патерика: сначала шли произведения Нестора: повествования о прпп. Антонии (созданное на основе летописного текста), Феодосии, Стефане, Дамиане, Иеремии, Матфее, Никоне, Варлааме, Ефреме, Исайе; далее следовало Послание Поликарпа с житиями (в соответствии с ошибочным отождествлением его с архимандритом Поликарпом в редакции Сильвестра Коссова) и наконец – произведения Симона. Известия летописного происхождения восполняли разрывы в монастырской истории[224].

Вся третья часть была посвящена русской истории и построена по летописному принципу: она содержала сведения о деятельности русских князей, описание битвы на реке Калке, рассказ о завоевании русской земли монголо-татарами, а также «Повесть об убиении Батыеве». В ней содержались и рассказы о русских святых: Борисе и Глебе, князе Владимире, князе Михаиле Черниговском и его боярине Феодоре, о литовских новомучениках Иоанне, Антонии и Евстафии.

В редакции Иосифа Тризны получила развитие характерная черта редакции «Патерикона» (1635) – сюжеты отдельных патериковых житий все более тяготели к завершенности классической трехчастной структуры агиографического произведения. Во многих житиях появились отсутствовавшие ранее риторические вступления и заключении. В заключениях, которые стали необходимым элементом каждого раздела, проводилась одна из главных идей патерика: переход подвижников в вечность – награда за их аскетические подвиги. Вступление к повествованию о прп. Никоне представляло пример повышенной метафоризации текста, характерной для барокко[225]. Яркие барочные образы, стилистические приемы во множестве использовались в рассматриваемой редакции[226]. Тяготение к композиционной завершенности проявлялось и в практически обязательном присутствии сообщения о кончине героя повествования и его погребении.

Для литературы XVII в. характерно возрастание роли авторского начала. В редакции Иосифа Тризны это нашло выражение в наличии специальных статей о Симоне и Поликарпе[227]. Рассказ о Поликарпе основывался на материале летописных статей[228], в которых упоминался настоятель Киево-Печерского монастыря в конце XII века, ошибочно отождествленный с

одним из авторов патерика. Время жизни Симона давалось в контексте периода его пребывания на Владимирской кафедре (1214–1226).

Хотя М.А. Викторова считала редакцию Иосифа Тризны «самой несовершенной из известных нам рукописных»[229] из-за нарушений структуры, которые были допущены в работе над ней, эта редакция оказала значительное влияние на печатное издание патерика 1661 г. Последнее было убедительно доказано Д.И. Абрамовичем[230]. Влияние редакции проявилось в сохранении порядка расположения текстов и в заимствованиях – «риторических мантий» к житиям святых, хронологических указаний (например, на дату смерти прп. Исайи, пострижение прп. Алимпия и другие события), отсутствовавших в более ранних текстах.

В XVII в. возникла также и редакция, связанная с именем **Калистрата Холошевского**, игумена Гадяцкого монастыря. Она была создана там в 1657–1658 гг. при участии монаха Тарасия Рубцевича. Данная редакция очень близка к рукописи, написанной в Киево-Печерской лавре «тщанием и иждивением многогрешного Софрония» 22 декабря 1655 г. Поэтому рукопись 1657–1658 гг. исследователи также называют списком с **редакции Софрония**, с некоторыми дополнительными текстами летописного происхождения (о преставлении архимандрита Поликарпа, о чуде, случившемся в киевских пещерах на Пасху 1463 года).

Основой для **редакции Калистрата Холошевского (Софрониевской)** явился текст Второй Кассиановской редакции. Однако преобладающее значение тематико-хронологического принципа привело к значительным негативным изменениям в тексте. Строгое соблюдение временной последовательности описываемых событий повлекло за собой нарушение традиционных авторских циклов в памятнике. Так, «Вопрос благоверного князя Изяслава о латынех» вошел в состав Жития прп. Феодосия, рассказ о перенесении мощей святого был помещен после «Слова» о прп. Марке Печернике. Повествования о прпп. Никите и Лаврентии Затворниках следовали за текстами «Феодосьевского» цикла, по-видимому, потому, что эти святые подвизались в период игуменства прп. Никона, современника прп. Феодосия. Житие прп. Алимпия и рассказ о «Чуде об Иоанне и Сергии», произошедшем в Успенской церкви перед иконой Богородицы, были помещены после повествования о греческих иконописцах.

Такое невнимание к авторскому принципу в расположении материала, чрезвычайно важному в литературе XVII в., по-видимому, и явилось главной причиной непопулярности данной редакции.

Завершающим этапом в истории развития текста Киево-Печерского патерика является его первое издание на церковнославянском языке, вышедшее в типографии Киево-Печерской лавры в **1661 году**. Оценка этой **«Печатной редакции»**[231] в исследовательской среде колебалась между двумя полюсами: от негативной, согласно которой в печатном патерике почти ничего не осталось от древнего памятника[232], до провозглашения последней редакции наилучшей из существующих, поскольку из ее текста исключены практически все сведения, не касающиеся истории Киево-Печерского монастыря[233]. Нейтрально окрашено мнение об этой редакции Д.И. Абрамовича: «Печатное славянское издание нашего памятника не есть Печерский патерик в собственном смысле (т. е., как он сложился в период времени с XIII по XV в.), а позднейшая компиляция, составленная на основании древнего Патерика; но это не дает права говорить, что печатный Патерик ничего общего не имеет с древним Патериком: общее между ними то, что второй весь вошел в состав первого, хотя далеко не без изменений»[234].

Подготовка издания патерика на церковнославянском языке началась еще в 50-х гг. XVII в., и, возможно, в ней принимал участие Киевский митрополит Сильвестр Коссов, автор другой редакции, представленной первым польскоязычным изданием памятника в 1635 году. Руководить составлением редакции должен был Иннокентий Гизель, настоятель Киево-Печерской лавры в 1656–1683 гг.; имена других составителей Печатной редакции – иноков Киево-Печерской лавры – неизвестны, М.А. Викторова предполагала в них преподавателей Киево-Могилянской академии[235]. Патерик в этой редакции насыщен литературными приемами, не свойственными ранним редакциям памятника, но господствовавшими в украинской литературе XVII в. Прежде всего, влияние времени проявляется в повышенной риторичности текста.

Для структуры Киево-Печерского патерика Печатной редакции характерно трехчастное деление. Жития печерских святых располагались в соответствии с авторским принципом. В начале были помещены произведения, относящиеся к древнейшему периоду в истории монастыря: Житие прп. Антония, созданное на основе повествования об Онисифоре и летопис-

ных текстов, Житие прп. Феодосия, Похвалы этим святым. Далее следовали Сказание о создании церкви Печерской и жития святых – современников прп. Феодосия, выделившиеся из его жития, написанного прп. Нестором.

Вторая часть состояла из произведений Поликарпа. Здесь же было помещено Послание Поликарпа к Акиндину, в сильно переработанном виде. Третья часть была представлена произведениями Симона и приписываемым ему Житием свт. Нифонта Новгородского. В заключении было помещено сильно переработанное Послание Симона к Поликарпу. При подготовке данной редакции в Послания Симона и Поликарпа были включены риторические фрагменты из отдельных повествований о святых.

Завершали текст Печатной редакции патерика жития его авторов: прпп. Нестора, Симона и Поликарпа, составленные редакторами[236], а также Сказания о чуде 1463 г. и о мироточивых главах[237].

В данной редакции максимально проявилась наметившаяся ранее тенденция к сближению повествований о святых с каноном минейного жития. Это подчеркивалось самим названием – «Житие» – и указанием на день памяти святого. В житийном тексте выделялись три части: вступление, основная часть и заключение. Это классическое трехчастное деление агиографического произведения соответствовало и архитектонике ораторского произведения (состоящего из эксордиума, наррации и конклюзии), популярного в литературе барокко. Действие в житийном повествовании сосредоточивалось вокруг центрального героя. Описываемый литературный процесс единообразного оформления Житий в составе патерика подкреплялся канонизацией киево-печерских святых как местночтимых в 1643 году[238].

В житиях с помощью топики, пусть даже очень кратко, теперь изображалось детство (или указывалось происхождение) героя, появлялись отсутствовавшие ранее четкие рамки сюжета – рождение и смерть, выделялись рассказы о чудесах, о мощах. В тексте редакции увеличивалось число прямых и скрытых цитат, ссылок, аллюзий на текст Священного Писания, большинство из которых сопровождалось указаниями на полях на цитируемый текст. Во вводной части жития с помощью цитат из Библии формулировалась главная идея произведения; при этом цитаты иногда переосмысливались в соответствии с идеей жития. Определяющее влияние библейских текстов на лите-

ратуру в эпоху барокко подкреплялось появлением на Украине текста Священного Писания в целостном виде, после того как в 1581 г. в Остроге Иваном Федоровым была издана первая полная Библия на церковнославянском языке.

Стремление редакторов Киево-Печерского патерика к максимальному использованию топики и восполнению за счет нее пробелов в схеме житийных повествований сочеталось с хорошим знанием греческого языка, что, без сомнения, позволяло им расширить круг памятников византийской литературы, используемых в качестве источников литературных приемов. Этот процесс подкреплялся тесными контактами с Греческой Церковью, существовавшими в современной реальности, – поскольку Украинская Церковь до 1685 года подчинялась Константинопольскому патриархату. Наряду с византийской агиографией на Печатную редакцию патерика оказала влияние также современная ему российская агиография. В России в конце XV – начале XVII вв. появились оригинальные жития тех монахов Киево-Печерского монастыря, которые стали епископами среднерусских земель: святителей Нифонта, Никиты, Симона. Так, в середине XVI в. было написано Житие свт. Нифонта Новгородского[239], следы влияния которого обнаруживаются в житии святого в составе патерика, так же как и следы влияния текста последнего присутствуют в созданном в Пскове житии святого[240].

В издании патерика текст сопровождался указателями; появились гравюры – иллюстрации к житиям. Расположенные перед началом текста и снабженные стихотворными комментариями, они образовали с текстом органичное единство в духе эпохи барокко[241]. Гравюры были выполнены знаменитым лаврским гравером Илией и наполнены деталями монастырского быта XVII века, а не ранних периодов существования монастыря, о которых рассказывалось в патерике[242].

Все дальнейшие изменения в тексте **Киево-Печерского патерика** не привели к созданию его новых редакций. В 1678 и 1702 гг. вышли переиздания памятника, свидетельствовавшие о популярности Печатной редакции. Все новшества в них сводились к исправлению языка в соответствии с процессами, происходившими в нем, и варьированию стихотворных подписей к гравюрам[243]. В 1702 г. патерик издавался дважды: в июне и в декабре. Декабрьский дополнительный тираж был предназначен для российского царя и знатных особ – гостей Лавры[244], в нем присутствовало посвящение Петру Первому,

написанное архимандритом Иоасафом Кроковским. Но главной особенностью декабрьского издания была замена гравюр на дереве мастера Илии гравюрами на меди знаменитого мастера Леонтия Тарасевича.

В 1755 г. решением Священного Синода была начата работа по проверке текста Киево-Печерского патерика с точки зрения его богословского содержания. Выполнение этой задачи было поручено ректору Новгородской духовной семинарии, архимандриту Иоасафу Миткевичу и ректору Санкт-Петербургской Александро-Невской духовной семинарии иеродиакону Никодиму Пученкову. В 1756 г. ими были завершены анализ и исправление текста. В результате проведенной «справы» текста патерика из него было исключено предание о посмертной судьбе всех людей, похороненных в Печерском монастыре, которое еще в Духовном Регламенте было названо «вымыслом» из ряда тех, «которые человека в недобрую практику или дело ведут и образ ко спасению лестный предлагают»[245], а также завещание прп. Феодосия князю Святославу. По первому из названных вопросов, всегда вызывавшему сомнения, было замечено: «С покаянием умирающий не только в Печерском монастыре, но и на всяком месте блажен есть, а без покаяния везде окаянный человек»[246]. Также был несколько изменен язык патерика. Все последующие издания Киево-Печерского патерика воспроизводили текст, возникший в результате данных исправлений. В Москве первое издание патерика вышло из печати в 1759 году[247].

Редакция Киево-Печерского патерика 1661 г., в которой был завершен процесс развития его текста, является основным объектом данного исследования. Кроме нее на основании изучения истории памятника для настоящей работы было избрано пять редакций. За рамками исследования остались всего три: Феодосьевская, Первая Кассиановская и редакция Сильвестра Коссова. Ценность Феодосьевской редакции для изучения житийной топики снижается из-за бессистемности расположения в ней основных произведений и произведений «конвойного» типа, разрушающей композиционное единство памятника. Первая Кассиановская редакция фиксирует начальный этап работы ее автора над текстом патерика, результаты которой воплощены во Второй Кассиановской редакции, появившейся уже через два года после первой. Редакция Сильвестра Коссова, воплотившаяся в издании памятника на польском языке и соединяющая в себе древнерусские и средневе-

ковые польские агиографические традиции, безусловно, требует отдельного рассмотрения.

Рассматриваемые далее редакции Киево-Печерского патерика: Основная, Арсеньевская, Вторая Кассиановская, Иосифа Тризны, Калистрата Холошевского и редакция 1661 г. (Печатная) представляются наиболее значимыми для изучения топики житийных повествований памятника.

Глава 2

ОСОБЕННОСТИ СЮЖЕТНОЙ И СТИЛИСТИЧЕСКОЙ ТОПИКИ ЖИТИЙ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА В РЕДАКЦИИ 1661 ГОДА

В XIX в. Х.М. Лопаревым была выявлена схема агиографического произведения, состоящая из заглавия, с указанием дня памяти святого, предисловия автора, в котором он испрашивал у читателей прощение за свое «невежество», и основной части, с рассказом о происхождении и детстве святого, его отношении к браку, о подвижничестве и связанных с ним искушениях, о чудесах и кончине[248]. От этого образца схема патерикового жития отличается тем, что сведения о детстве подвижника в нем обычно отсутствуют, иногда заменяясь кратким указанием на происхождение святого. Но первым полноценным элементом житийного повествования является описание призвания к монашеской жизни.

2.1. Призвание к иночеству, пострижение и подвиги

Изображение призвания к иночеству, прихода в монастырь, пострижения и описание жизни «новоначального» инока – первые элементы устойчивой литературной схемы в Житиях Киево-Печерского патерика.

Основные составляющие рассказа об этом этапе жизни героя в Житиях печерских святых следующие: особая избранность человека еще в детстве или юности, наличие в его душе страха Божия или любви к Богу, избрание монашеской жизни в результате особого «услышания» евангельского чтения в церкви и соотнесения его со своей жизнью или же в результате размышлений над текстом Священного Писания, раздача имения перед вступлением на избранный путь. Иногда призвание в монастырь истолковывается в контексте последующей под-

вижнической жизни святого, его происхождения или значения его имени. Важными элементами являются также выражение желания стать иноком, просьба о пострижении, первоначальный отказ духовного наставника, его предостережение и последующее согласие, наставление и само пострижение. Далее следуют описания подвигов «новоначального» инока, его добродетелей и восприятия подвижнической жизни инока братией монастыря.

Приемы разработки указанных мотивов исходят из произведений ранней византийской агиографии, к тому времени уже известных на Руси. Среди самых важных византийских литературных образцов следует выделить произведения, переведенные на церковнославянский язык вскоре после Крещения Руси: Скитский патерик, Лавсаик, Житие св. Антония Великого, Житие св. Саввы Освященного и Римский патерик. Эти памятники и будут иметься в виду в дальнейшей работе[249].

Указание на происхождение святого в том виде, в котором оно встречается в Киево-Печерском патерике, за исключением Житий прп. Феодосия и прп. Антония, представляет собой очень краткие сведения географического характера. Так, о прп. Агапите говорится, что он пришел в монастырь из Киева (л. 168 об.)[250], а о прп. Евстратии, – что он был родом из Киева (л. 234)[251]. О прп. Исаакии, кроме упоминания о том, что он был родом из Торопца, говорится, что он был купцом (л. 149)[252], а происхождение прп. Спиридона не из города, а «от некия веси» упоминается в связи с его неграмотностью (л. 230)[253].

В древних образцах византийской агиографии также иногда встречаются краткие сведения о происхождении святых, правда, по большей части они сводятся к важному для ранних веков христианства указанию на то, что родители святого были христианами и сам он был воспитан по-христиански[254]. Указания географического характера не были распространены: вероятно, такие сведения считались неважными и поэтому потребовали развернутого обоснования, как, например, в рассказе Лавсаика о св. Сисинии[255].

О желании человека стать иноком **как присущем с детства или юности**[256] нередко говорится в поздних редакциях Киево-Печерского патерика. Мотивировка при этом может быть различной: так, прп. Антоний «из млада же име страх Божий и желаше в иноческий облещися образ» (л. 4)[257], прп. Исайя, «от юны же версты Христа возлюбив и мирская сладострастия

оставив, прииде в монастырь Печерский к преподобному Феодосию, желая быти черноризец» (л. 139 об.)[258]. В позднее Житие прп. Нестора указание на юность преподобного переходит из летописной статьи: «...прииде к ним, желая святаго ангел(ь)скаго иноческаго образа, имый точию седм(ь)надесят(ь) лет от рождения своего» (л. 274 об.)[259].

Те же мотивы избрания иноческой жизни присутствуют в изображениях в Киево-Печерском патерике прихода в монастырь **взрослого человека**. Так, прп. Спиридон приходит в монастырь, «...страх Божий, иже есть начало премудрости[260], в сердце своем имый...» (л. 230)[261]. Семантическое родство «страху Божию» обнаруживает упомянутое выше понятие «любовь Божия», которая побуждает к приходу в монастырь[262]. Мотив «любви Божией» в повествовании о прп. Антонии в поздних редакциях Патерика звучит в контексте важнейшего для всей агиографической литературы принципа Imitatio – подражания жизни подвижников (в конечном счете – жизни Иисуса Христа, Imitatio Christi[263])[264], который представлен как усиление желания стать иноком: «И паче любовию Христовою разжегся, желая тех отец житию поревновати...» (л. 4)[265]. Понятие «любовь Божия» или «любовь к отечеству небесному» неоднократно встречается в тексте Патерика при объяснении различных поступков печерских святых, совершаемых ими на своем духовном пути.

Более психологически разработанным является изображение **призвания в монастырь евангельским речением.** Сущность такого повествования состоит в том, что человек в определенный момент своей жизни по-особому слышит и понимает фрагмент евангельского текста, воспринимает как относящийся лично к нему и отвечает на него, приходя в монастырь из мира.

Первый подобный случай мы находим в Житии прп. Феодосия Печерского. Приводимые здесь фрагменты евангельского текста наилучшим образом характеризуют непростую ситуацию, в которой находился юноша Феодосий, мучимый противоречием между любовью и жалостью к матери и стремлением к аскетической духовной жизни: «...слыша в Евангелии Господа глаголюща: Иже любит отца или матерь паче Мене, несть Мене достоин[266]. И паки: Мати Моя и братия Мои сии суть, слышащии Слово Божие и творящие е[267]. К сим же и сие: Приидете ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз покою вы. Возмете иго Мое на себе, и научитеся от Мене, яко

кроток Есм(ь) и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим[268]. Сими убо словесы разжегся Богодухновенный Феодосий, и горя рвением Б(о)жиим, мысляше по вся дни и на всяк час, како и где бы возмогл утаитися матере своея и пострыщися в святый иноческий образ...» (л. 48 об.)[269]. По выражению В. Н. Топорова, прп. Феодосий нашел в этих словах «два ответа на свою личную жизненную ситуацию»[270]. Эти слова исследователя в первую очередь относятся к более ранним редакциям Киево-Печерского патерика, где присутствуют только два евангельских фрагмента[271].

Подобным образом ситуация призвания изображена и в Житии прп. Варлаама, сына приближенного к князю боярина. Однажды, во время беседы с преподобными отцами, к которым он часто приходил в пещеру, услышанное от них евангельское слово он отнес к себе: «И возлюби зело преподобных отец тех, яко восхотети ему и жити с ними, и вся презрети в житии сем, славу и богатство ни во что же вменяя. Устраши бо его слово Господне, *между иными глаголанное ими: Яко* удобее есть велбуду сквозе иглино ухо проити, неже богату в Царствие Божие внити[272]» (л. 132)[273].

Момент особого «слышания», вызывающего «делание», встречается и в Житии прп. Феодора: «Блаженный Феодор имеяше в житии мирском имение много. Слыша же во Евангелии Господа рекша: Всяк от вас, иже не отречется всего своего имения, не может быти Мой ученик[274]. И сему словеси последова...» (л. 213 об.)[275].

В повествовании о принятии монашества прп. Николаем Святошей – первым из русских князей – встречается особый случай цитирования Священного Писания: князь принимает решение об уходе в монастырь в результате размышлений над тщетой мирской жизни. Фрагменты текстов Священного Писания приводятся в качестве размышлений князя и комментариев к ним: «Преходит образ мира сего[276]. Царство его от языка в язык преносится. Престолы князей многажды низложи Господь и посади смиренныя в них место[277]. Помысли сию измену обладания на земли мимотекущаго блаженный и благоверный князь Никола Святоша, сын Давида Святославича князя Черниговскаго, внук Святослава Ярославича, князя Киевскаго и Черниговскаго, основавшаго святую Богом созданную Печерскую церковь. Разуме же добре, яко на Небеси точию, Образ Ипостаси Божия, слово Его Присносущное, не мимоидет и тамо царство точию Царство всех век, и владычество

во всяком роде и роде, еже уготова Царь царем и Господь господем, любящим Его[278]» (л. 245). Следует отметить, что в Печатной редакции патерика рассказ о призвании прп. Николая включает больше библейских цитат, чем тексты предыдущих редакций[279].

В древних памятниках встречается несколько похожих описаний принятия решения стать монахом, которые, без сомнения, и являются литературными образцами для рассматриваемых текстов. Во-первых, это повествование о призвании св. Антония Великого в его Житии[280]: «...входит он в храм; в чтенном тогда Евангелии слышит он слова Господа к богатому: *аще хощеши совершен быти, иди, продаждь имение твое, и даждь нищим, и гряди в след Мене, и имети имаши сокровище на небеси (Мф 19: 21)*. Антоний, приняв это за напоминание свыше, так, как бы для него собственно было это чтение, выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков... дарит жителям своей веси.., а все прочее движи/мое имущество продает, и собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры.... Но как скоро, вошедши опять в храм, услышал, что Господь говорит в Евангелии: *не пецытеся на утрий (Мф 6: 34)*; ни на минуту не остается в храме, идет вон и остальное отдает людям недостаточным; сестру, поручив известным ему и верным девственницам, отдает на воспитание в их обитель, а сам перед домом своим начинает наконец упражняться в подвижничестве, внимая себе и пребывая в терпении»[281]. Примечательно наличие в тексте своеобразного комментария к моменту отнесения к себе услышанного евангельского текста: «...приняв это за напоминание свыше, так, как бы для него собственно было это чтение...»[282]. В Житии св. Антония Великого есть и фрагмент, повествующий о внимательном слушании будущим святым читаемого во время службы Евангелия в годы его юности: «...ходил он / с родителями в храм Господень; и не ленился... и внимательно слушая читаемое в храме, соблюдал в себе извлекаемую из того пользу»[283]. Это повествование как бы подготавливает рассказ о моменте особого «услышания» единственного исключительно важного речения, способного изменить жизнь человека.

Есть в древних памятниках агиографии и краткие описания обращения или принятия важных решений под влиянием услышанных слов, сжатостью повествования даже более сходные с текстами Киево-Печерского патерика, однако в них фигурируют не евангельские речения, а наставления старцев[284].

Непосредственно связано с призванием упоминание о раздаче имения нищим перед уходом в монастырь. Будучи представлено в Житии св. Антония Великого как фрагмент евангельского текста, изменивший всю его жизнь, оно становится устойчивым элементом повествований о многих святых в Киево-Печерском патерике. Слова Иисуса «...иди, елика имаши, продаждь, и даждь нищим, и имети имаши сокровище на небеси: и прииди (и) ходи в след Мене, взем крест»[285], обращенные к богатому юноше, играют такую важную роль, потому что в них в максимальной степени проявляется важнейший агиографический принцип подражания Христу[286].

В данном контексте в Киево-Печерском патерике нередко используется речевая формула «раздаде имение свое (нищим)» и ее варианты. Самый краткий вариант представлен в Житии прп. Исаакия, который, «...помысливъ быти инокъ, раздаде все имение свое требующимъ и монастыремъ...» (л. 149)[287].

В Житии прп. Еразма повествуется об употреблении им денег при вступлении в монастырь на украшение церкви, причем это его действие в Печатной редакции снабжается положительной оценкой путем включения в текст скрытой цитаты из Псалтири: «...имея богатство много от богатаго отечествия своего, разсмотре добре, не леть сия иноку содержати, и возлюбивъ благолепие дому Господня[288], вся, яже име, на украшение церковное истроши, и иконы многи сребром и златом в церкве Печерской окова...» (л. 252)[289]. Подобным образом в Житии прп. Евстратия указание на раздачу имения в Печатной редакции 1661 г. дается в соответствии с образом «воина Христова», зависящего от значения греческого имени Евстратий («хороший воин»)[290], и осложняется соответствующей контексту скрытой цитатой из Второго Послания к Тимофею апостола Павла: «Сей бо добрый воинъ Христовъ Евстратий... ведый, яко никтоже воинъ бывая, обязуется куплями житейскими, да Воеводе угоденъ будетъ[291], раздаде имение свое нищимъ, иное же остави ближнимъ, да по немъ раздадутъ: и тако обнищавъ богатъ сый, бысть инок в монастыре Печерском» (л. 234)[292]. Оценка действия здесь присутствует в виде скрытой цитаты из 2-го Послания св. апостола Павла к Коринфянам[293].

В рассматривавшихся выше повествованиях о призвании прп. Феодора и прп. Варлаама отказ от богатства при вступлении в монастырь дается в контексте евангельского чтения, которое представлено призывом Иисуса Христа к отказу от имения: «Всяк от вас, иже не отречется всего своего имения, не мо-

жет быти Мой ученик[294]» (л. 213 об.)[295], и «...удобее есть велбуду сквозе иглино ухо проити, неже богату в Царствие Божие внити[296]» (л. 132)[297]. Однако чаще упоминается раздача имения нищим, что позволяет связать происхождение данного мотива с евангельским фрагментом, представленным в Житии св. Антония Великого и содержащим слова Христа, обращенные к богатому юноше[298].

Еще одним способом изображения призвания к монашеской жизни в Киево-Печерском патерике является **образное повествование** о нем, зависящее от обстоятельств жизни в момент призвания или от последующего подвига святого. В наибольшей степени оно свойственно поздним текстам. В Печатной редакции подобные описания появляются в Житиях прп. Алимпия (л. 161 об.), прп. Агапита (л. 168 об.), прп. Григория (л. 173 об.), прп. Евстратия (л. 234).

В рассказе о пострижении в монашество прп. Алимпия, который был до того учеником греческих мастеров-иконописцев, работавших в Печерском монастыре, используются элементы эстетики аскетизма. Так, в связи с ситуацией пострижения возникает мотив украшения добродетелями[299]: «Скончавшим убо дело свое иконописцем, и украсившим образы написанными святую церковь, украшен бысть Алимпий добродетел(ь)ным образом святаго ангел(ь)скаго иноческаго чина от преподобнаго игумена Никона» (л. 161 об.)[300]. Необходимо, однако, отметить, что мотив украшения добродетелями наиболее часто используется именно в описаниях подвигов инока, а не его пострижения, как, например, в Житии прп. Феодосия, где о святом говорится, что он был «измлада житиемъ чистым и равноангельными делы украшен» (л. 43 об.)[301].

Приход прп. Агапита в Печерский монастырь изображается с помощью определения иночества как душевного исцеления, несомненно, связанного с полученным впоследствии святым даром исцелений. В указании на этот дар, общий прп. Агапиту и его учителю в духовной жизни прп. Антонию, здесь проявляется принцип Imitatio – в виде подражания наставнику: «Егда прославлен бысть преподобный отец наш Антоний Печерский исцеления дарованием, прииде к нему от Киева в Пещеру блаженный сей Агапит, желая душевнаго исцеления чрез пострыжение в святый иноческий чин, еже и получи» (л. 168 об.). Однако мотив подражания здесь звучит гораздо слабее, чем в Основной редакции, где о пострижении упоминается очень кратко, а центральным является мо-

тив подражания наставнику – прп. Антонию и «самовидчества» его подвигов[302].

Приход в монастырь прп. Григория Чудотворца трактуется как избрание его Богом для совершения чудотворений, по примеру прпп. Антония и Феодосия: «Дивен Бог, егда показася в святых Своих, Антонии и Феодосии Печерских, сияющих различными чудесы. В то же время и Григория преподобнаго на чудотворение избра, и в Лавру Свою святую туюжде призва» (л. 173 об.). Прославлению Бога служит присутствующая здесь скрытая цитата из Священного Писания[303]. В предшествующих редакциях кратко говорится о приходе святого в монастырь к прп. Феодосию, от которого он «научен бысть житию чрнеческому: нестяжанию, и смерению, и послушанию»[304]. Как уже было отмечено выше, Житие прп. Евстратия в редакции 1661-го года строится на образе «воина Христова», поэтому о святом говорится, что он становится иноком, «вожделев же облещися во оружия Божия[305], яже содержит иноческий образ...» (л. 234)[306].

Повествование о прп. Спиридоне, из Жития которого известно, что он знал наизусть Псалтирь и ежедневно прочитывал ее всю, начинается именно с рассказа о его неграмотности – «простоте». Однако это понятие обыгрывается в контексте образа «святой простоты» (без иронического оттенка значения) и чистоты сердца. Кроме того, упоминание «простоты» святого до прихода в монастырь и последующее его погружение в текст Священного Писания является одним из проявлений топоса «образованности» святого, обычно представленного рассказом о его успешном учении[307]. В Основной редакции в данном повествовании приводятся прямые цитаты из Евангелия и Апостольских Посланий[308]; начиная со Второй Кассиановской редакции они заменяются скрытым цитированием других библейских фрагментов: из Послания ап. Павла[309] и из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова[310]: «Сей бо блаженный родом сый не от града, но от некия веси, прост бяше отнюд хитростию книжною, и невежа словом, но не разумом духовным, и не делы богоугодными. Ибо страх Божий, иже есть начало премудрости, в сердцы своем имый, прииде в монастырь Печерский и восприять житие иноческое жестоко» (л. 230)[311].

Еще один пример подобного описания пострижения находится в ранних редакциях в повествовании о прп. Никоне, постригшем в иночество прп. Варлаама и прп. Ефрема, первый из которых был сыном княжеского приближенного и сам, ве-

роятно, служил князю, а второй – княжеским евнухом, пользовавшимся его безграничным доверием в управлении. В разговоре святого с разгневанным князем используется сравнение монахов с ангелами, а точнее – с ангельским воинством, актуальное в агиографической литературе. Воинское служение князю, земному владыке, противопоставляется несравненно более важному служению Владыке Небесному: «Князь же, съ гневомъ возревъ на святаго, глагола ему: ты ли еси пострыглъ болярина, и евнуха безъ повеления моего? Преподобный Никонъ же мужественне отвеща: Благодатию Божиею азъ постригох ихъ, по повелению Небеснаго Царя, И(и)сус(а) Христа, призвавшаго ихъ на таковый подвигъ. Князь же разъярися паче и рече: то или увещай ихъ в домы свои // поити или на заточение послю тя и сущыхъ с тобою, и пещеру вашу раскопати повелю. Блаженный же Никонъ отвеща: все владыко, якоже есть угодно пред очима твоима, тако створи; мне же несть лепо отвратити воиновъ отъ Небеснаго Царя»[312] (л. 127–127 об.). Выразительность этого текста такова, что в Печатной редакции он подвергся лишь минимальным изменениям[313].

Просьба о пострижении, обращенная к игумену, в Киево-Печерском патерике обычно бывает выражена краткой формулой «(и) моли старца», но иногда она бывает представлена в виде развернутого исповедания желания пострижения.

В Житиях прпп. Феодосия (л. 49)[314], Варлаама (л. 133)[315], Исаакия (л. 149)[316], Пимена (его «моление» обращено к родителям) (л. 224)[317] данный элемент схемы представлен в кратком виде, близком к вариантам Основной редакции. А вот краткая формула просьбы в Житии прп. Ефрема Основной редакции не была оставлена без изменения в редакции Печатной. Уход в монашество знатного вельможи представлял собой благодатную почву для восхваления иночества как ангельского образа и службы Небесному Владыке: прп. Ефрем «...прийде от княжа дому къ преподобному отцу нашему Антонию в пещеру, моляся ему, да причтетъ его вместо служения княжа, къ слугамъ Небеснаго Царя, возложъ нань святый ангельский образ иноческаго чина» (л. 136 об.)[318].

В Житии прп. Антония встречается образец краткого варианта: «...прииде в един от сущих тамо монастырей, и моли игумена, да возложит нань ангел(ь)ский образ иноческаго чина...» (л. 4)[319]. В просьбе прп. Антония и прп. Ефрема содержится определение иночества как «ангельского чина», которое часто употребляется в Патерике, особенно – в его поздних редакци-

ях[320]. Определение иночества как пути к спасению появляется в Печатной редакции, когда речь идет о приходе к прп. Антонию людей, желавших вести монашескую жизнь: «...и иных множество спастися хотящих прихождаху к нему в пещеру, молящеся, да избавит их от т(ь)мы пути поползновеннаго, и к свету пути спасеннаго наставит...» (л. 7–7 об.)[321]. В Житии прп. Никона, подвизавшегося после ухода из Печерского монастыря в новопросвещенной земле (Тмуторокани), говорится о том, что приходившие к нему просили о пострижении, «...хотяще наследовати иноческое благонравие...» (л. 128 об.)[322].

В Житии прп. Варлаама появляется расширение просьбы о пострижении частичной цитатой из Послания апостола Павла, вносящее оценочный момент. Отрекаясь от всех атрибутов прежней жизни – красивой одежды, драгоценностей, коня, прп. Варлаам обращается к прп. Антонию со словами: «Се, отче, вся красная, прелесть мира сего суть, якоже хощеши, тако сотвори о них, аз же вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу[323], и хощу с вами жити в Пещере сей...» (л. 132 об.)[324].

Как пространная просьба о пострижении, в которой обосновывается желание стать иноком, может быть рассматриваема речь-исповедание прп. Моисея Угрина, претерпевшего в плену жестокие мучения за свою твердость и решение стать монахом. Уже в Основной редакции здесь понятия иночество и «любовь Божия» являются почти тождественными. Соответствующий текст редакций начиная со Второй Кассиановской расширяется за счет включения варианта определения монашества как «ангельского образа иноческого чина»: «...Мне же никакоже мощно есть отрещися мнишества и любве Божия, и ни кое же томление, ни огнь, ни мечь, ни раны не могут мене разлучити от Бога и сего великаго ангельскаго образа» (л. 182 об.)[325]. Рассматривавшееся выше в контексте призвания к иночеству понятие «любовь Божия» как речевая формула агиографии обнаруживает в скрытом цитировании Послания к Римлянам св. апостола Павла один из источников своего происхождения[326].

В речи прп. Моисея, обращенной к «друзьям» (вероятно, сочувствующим ему людям во время пребывания его в плену), содержится настоящая апология иночества. Слова подвижника звучат как исповедание им своего «образа веры», обращенное к современнику, не понимающему смысла иночества. Они включают прямые цитаты из Евангелия и Апостольских По-

сланий почти без изменений по сравнению с Основной редакцией, приводимые в тексте Печатной редакции[327]: «Что бо въ Евангелии Христосъ рече: Всякъ, иже оставитъ домъ, или братию, или сестры, или отца, или матерь, или жену, или чада, или села, имени Моего ради, сторицею прииметъ, и животъ вечный наследитъ[328]. Христа ли паче послушати или вас? Апостолъ глаголетъ: Не оженивыйся печется о Господнихъ, како угодити Господеви, а оженивыйся печется о мирских, како угодити жене[329]. Вопрашаю убо вас кому подобаетъ паче работати, Господеви ли или жене? Вем же яко пишетъ и се: Раби, послушайте господий своихъ[330], но въ благое, а не злое. Буди убо разумно вам, держащим мя, яко николиже прелстит мя красота женская, ниже отлучит мене от любве Христовы[331]» (л. 181–181 об.)[332]. Наиболее эмоционально подчеркнутый фрагмент в этой речи передает исключительную особенность его личности и веры: «...и аще мнози праведници спасошася съ женами, азъ единъ грешенъ есмь, не могу с женою спастися» (л. 181)[333].

В контексте просьбы о пострижении в Киево-Печерском патерике редакции 1661 г. появляется определение иночества как «работы Господу» (речевая формула «работати Господеви»), как, например, в повествовании о пострижении в иночество врача-«арменина»: «...и глагола игумену: отселе уже оставляю Арменскую ересь, и истинно верую в Господа Иисуса Христа, Емуже работати желаю в иноческом святом чину» (л. 172, Житие прп. Агапита)[334]; в Житии прп. Моисея (182)[335] и в Житии прп. Николы Святоши эта же формула появляется как повеление его слуге – врачу Петру (л. 248)[336]. Одним из источников этой формулы следует считать фрагмент текста Основной редакции повествования о прп. Моисее, сохраненный и в Печатной редакции: «Вопрашаю убо вас кому подобаетъ паче работати, Господеви ли или жене?» (л. 181 об.)[337], в котором присутствует аллюзия на Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла[338].

Следующим этапом в развитии ситуации прихода в монастырь в Киево-Печерском патерике является **предостережение старца** в ответ на просьбу о пострижении, которое должно служить испытанием серьезности желания стать иноком. Впервые в Патерике этот мотив встречается в Житии прп. Феодосия, и здесь автор – прп. Нестор Летописец – считает необходимым отметить, что первоначальный отказ прп. Антония принять его был не простым испытанием, а пророчеством о будущем расширении монастыря прп. Феодосием:

«Преподобный же Антоний рече к нему: о чадо, видиши пещеру сию скорбну сущу и тесну, ты же не имаши терпети тесноты на месте сем. Се же не тако искушая его глагола, якоже пророчески прозря, яко той имяше распространити место то, и монастырь славен сотворити на собрание множеству инок» (л. 49–49 об.)[339]. Очевидно, что последняя фраза авторского комментария «не тако искушая его глагола», заменяет обычное истолкование слов старца и подчеркивает типичность данного элемента повествования. В Житии прп. Варлаама предостережение включает фрагмент евангельского текста, который соотносится с испытанием, предстоящим юноше: вскоре отец силой уводит домой сына и только по истечении трех дней, видя твердость его решения, позволяет вернуться в пещеру к подвижникам; так, прп. Антоний говорит: «...благо хотение твое, чадо, и помысл исполнь благодати, но блюди, да не богатство и слава мира сего возвратит тя воспять. Никтоже бо (по Господню глаголу) возложь руку свою на рало, и зря воспять, управлен есть в Царствие Божие[340]...» (л. 132–132 об.)[341]. В описании реакции прп. Варлаама использован свойственный повествованию о желании стать иноком мотив «любви Божией»: «Сему же сердце распаляшеся паче любовию Божиею, и тако отъиде в домъ свой» (л. 132–132 об.)[342]. Другой фрагмент предостережения прп. Варлааму в речи прп. Антония является прямой цитатой из Чина пострижения в мантию: «...Виждь, чадо, Кому обещаешися и Чий воин хощеши быти. Се бо невидимо предстоят ангели Божии, приемлюще обещания твоя...[343]» (л. 132 об.–133)[344].

Мотив предостережения находит многочисленные аналогии в произведениях византийской агиографии. Так, например, в Скитском патерике авва Макарий кратко отвечает на просьбу двух пришедших к нему богатых юношей: «Вы не можете жить здесь»[345]. В Лавсаике рассказывается о том, как авва Эллин отговаривал брата, пришедшего жить к нему в пустыню, говоря, что тот не перенесет демонских искушений[346]. Прп. Антония Великого первоначально отказывается принять к себе известный ему подвижник: «... старец отказался и по летам, и по непривычке к пустынной жизни...»[347]. Однако только в последнем рассмотренном случае отказ был окончательным; **типичным было следующее** развитие ситуации: пришедший к подвижнику уговаривал принять его к себе, и тот соглашался. Именно такой контекст свойственен мотиву предостережения и в Киево-Печерском патерике.

В Житии прп. Феодосия приводится ответ будущего святого на предостережение прп. Антония: «...Промысленникъ всяческихъ Христосъ Богъ, приведе мя ко твоей святыни, спасти ми ся тобою произволя. Темже елико ми велиши творити, сотворю...» (л. 49 об.)[348]. Этот текст указывает на один из ближайших литературных образцов Жития прп. Феодосия – на Житие прп. Саввы Освященного. В нем представлено практически полное собрание мотивов и речевых формул, используемых в описании ситуации прихода в монастырь и пострижения в Киево-Печерском патерике и частично уже рассмотренных выше. Так, св. Савва, увидев св. Евфимия Великого, «...со слезами просил причислить его к находящимся под его присмотром братиям. Но Великий Евфимий отговаривал его. Он сказал: "Сын мой! Я думаю, что не подобает тебе, столь молодому, оставаться в Лавре, да и Лавре нет никакой пользы иметь у себя юношу. Пойди к авве Феоктисту в обитель, лежащую ниже, там ты получишь для себя великую пользу". На это блаженный Савва отвечал: "Честной отче! Я знаю, что промышляющий о всех Бог, желая моего спасения, Сам показал мне путь прийти под святые руки твои. / Итак, я сделаю, как ты мне приказываешь". Тогда Великий Евфимий уведомил блаженного Феоктиста, чтобы тот имел попечение о Савве, поскольку благодатию Христовой он должен был прославиться в монашеской жизни. Это, мне кажется, Великий Евфимий сделал не просто так, а по прозорливости. Он предвидел, что Савва будет архимандритом всех палестинских отшельников, что, кроме того, он устроит великую и славную Лавру, которая будет превосходнее всех палестинских Лавр...»[349]. В этом отрывке есть просьба «со слезами» – «моление», указание старца на молодость пришедшего, ответ, апеллирующий к Божией воле и спасению, практически повторяемый в Житии прп. Феодосия, мотивы полного послушания старцу, прозорливости и предвидения.

Однако нужно заметить, что многие мотивы и речевые формулы, имеющие свой источник в византийских житиях, в тексте Киево-Печерского патерика отошли от своего первоначального контекста и стали самостоятельными – не только в пределах описываемой ситуации прихода в монастырь, но и в рамках всего жития, а некоторые даже несколько изменили свое значение. Например, слова прп. Саввы «я сделаю, как ты мне приказываешь» (в славянском варианте – «елико ми велиши творити, сотворю»[350]) означают его согласие с отказом св. Евфимия Ве-

ликого принять его и повелением идти в обитель аввы Феоктиста, а в Житии прп. Феодосия Печерского, благодаря тому, что прп. Антоний в конечном итоге соглашается принять его, эти слова приобретают значение усиленной просьбы о принятии[351].

В поздних редакциях патерика в качестве топоса появляется **мотив прозрения «будущих добродетелей»**; он сопутствует согласию старца на принятие в монашескую общину и даже является аргументом в пользу него. Краткое описание этой ситуации содержится в Житии прп. Антония: «Игумен же, прозря хотящая в нем быти добродетели, послушав пострыже, и наказав, научи его иноческаго совершеннаго жития» (л. 4–4 об.)[352]. Прп. Феодосий постригает прп. Исайю, «прозря же духом... хотяща его трудолюбна быти делателя в подвижном житии...» (л. 139 об.)[353]; просьбу прп. Исаакия о пострижении исполняет прп. Антоний, «прозря, яко добродетел(ь)ное в нем житие имат(ь) быти равноангел(ь)но, и всячески достойно ангел(ь)скаго образа» (л. 149)[354].

С мотивом прозрения связано **наставление игумена и повеление постричь пришедшего**[355]. Содержание поучения в момент пострижения сводится к объяснению основ новой жизни человека – к наставлению в иноческих добродетелях. В ряде Житий о поучении говорится обобщенно, с помощью речевых формул, в других случаях более пространный рассказ о нем зависит от образного строя Жития.

Поучение «о спасении души» упоминается в Житии прп. Ефрема (л. 136 об.)[356], «о пользе души» – в рассказе о пострижении матери прп. Феодосия (л. 52)[357]. Принимая прп. Антония в афонский монастырь, игумен, «наказавъ научи его иноческаго съвершеннаго жития» (л. 4–4 об.)[358]. В «научении» прп. Григория Чудотворца перечисляются монашеские добродетели, среди которых выделяются монашеские обеты, к которым прибавляется молитва: «...научен бе нестяжания, чистоты, смирения с послушанием, и прочиих добродетелей, молитве же наипаче прилежаше» (л. 173 об.)[359].

В поздних редакциях Патерика элемент поучения становится практически обязательным; иногда это – только упоминание о поучении, как, например, в повествовании о приеме в монастырь всех приходящих прп. Никоном, который «поучаше их и пострызаше» (л. 128 об.)[360]. В Житии прп. Антония в поучении проявляется принцип Imitatio как отражающий все содержание иноческой жизни: святой наставляет приходящих к нему, «како имут последовати Христу» (л. 7 об.)[361]. В Житии

прп. Никона рассказывается, как прп. Антоний поучает постригаемых «о добродетелехъ» (л. 126 об.)[362].

Образные описания поучений свойственны в большей степени поздним редакциям. В Житии прп. Агапита, в повествовании о пострижении врача-«Арменина» используется обусловленный всем содержанием Жития образ врачевания в контексте подражания святому: игумен постригает пришедшего, «наказав довольно... яко да будет искусен во врачевании душе своея, последуя блаженному Агапиту» (л. 172 об.)[363]. В повествовании о прп. Моисее Угрине указание на поучение появляется начиная со Второй Кассиановской редакции. Содержание поучения сводится к одной добродетели – целомудрию («чистоте»), что согласуется с основным содержанием его мученической жизни в плену: «...поучи же того много о чистоте, еже не предати плещий своихъ врагу, и тоя скверныя жены не убоятися...» (л. 192)[364]. Используемая здесь речевая формула «не предати плещий своихъ врагу» имеет традиционный контекст описания битвы, в большей степени она свойственна произведениям жанра воинских повестей; в данном случае присутствие формулы указывает на контекст духовной борьбы[365]. Этот контекст определяет использование воинской символики практически во всех указанных случаях в Патерике: основным подвигом прп. Моисея Угрина, без сомнения, является мученичество, в повествовании о прп. Евстратии этимологическое истолкование его имени подкрепляется в агиографической семантике его мученической кончиной, воинская символика рассказа о пострижении прп. Варлаама и прп. Ефрема определяется будущим гонением на иноков со стороны князя и отца прп. Варлаама[366].

Само **пострижение** нередко изображается в Патерике с помощью топоса облечения в монашескую одежду, известного в нескольких речевых вариантах: «в мнишескую одежду облече», «возложи нань черные (мнишеские) ризы»[367]. Так, прп. Никон «аки незлобиваго агнца блаженнаго Феодосия[368] поим, по обычаю святых отец пострыже, и во иноческую одежду облече...» (л. 49 об.)[369]. Данный топос используется также в Житиях прп. Варлаама (л. 133)[370] и прп. Ефрема (136 об.)[371].

В повествованиях о матери прп. Феодосия и о прп. Исаакии топос исключается из текста Печатной редакции. В первом случае он заменяется констатацией: «пострижена бысть» (л. 52)[372]. Вероятно, редакторы сочли описание пострижения, свойственное повествованиям о многих подвижниках Киево-

Печерского монастыря, слишком возвышенным применительно к человеку, долгое время бывшему орудием искушения прп. Феодосия. В Житии прп. Исаакия, по всей видимости, отразился творческий подход к тексту: описание пострижения святого зависит от просьбы, выраженной также при помощи формулы: «...прииде к преподобному Антонию в Пещеру, *моляся ему,* дабы прият был от него в иноческий чин... Преподобный же Антоний... *моление его исполни»* (л. 149)[373].

Краткие речевые формулы «постpижен бысть», «пострызаше» в повествованиях о пострижении используются в Печатной редакции патерика в Житиях прп. Антония (л. 4 об.)[374], прп. Никона (л. 128 об.)[375]. Эта краткая формула, частая в текстах ранних редакций Патерика, в Печатной редакции расширяется путем введения определения иночества как «святого (ангельского) иноческого чина (образа)»; это происходит в Житиях прп. Агапита (л. 168 об.[376], л. 172 об.[377] – о враче-«Арменине»), прп. Григория (л. 173 об.)[378], прп. Прохора (л. 200)[379], прп. Нестора (л. 275).

Соответствующий фрагмент Жития прп. Моисея Угрина: «...облече его въ святый ангельский иноческий образ...» (л. 192), заменяет неформульное обозначение облечения в монашескую одежду, присутствующее уже во Второй Кассиановской редакции[380]. В Житии прп. Алимпия Печатной редакции появляется метафора украшения «добродетельным образом святаго ангельскаго иноческаго чина» (л. 161 об.)[381].

В рассказе о пострижении прп. Прохора упоминается имя игумена, при котором оно произошло: «...прииде от Смоленска... къ игумену Иоанну, и от него восприятъ святый иноческий образъ» (л. 200)[382]. В Печатной редакции патерика в Житии прп. Григория происходит подобное расширение рассказа о пострижении за счет включения имен основателей монастыря: «Сей убо блаженный безмол(в)ствующу преподобному Антонию в пещере, прийде къ преподобному Феодосию строящему монастырь: И от него иноческий образ восприем...» (л. 173 об.)[383]. Эта фраза, расширенная по сравнению с текстом Основной редакции, с точностью повторяется в составленном в более позднее время Житии прп. Нестора (л. 274 об.).

Определение «великий ангельский образ» является также обозначением второго монашеского пострижения – в схиму[384], и именно в этом значении употребляется в повествовании как ранних, так и поздних редакций, о прп. Пимене (л. 224 об.)[385], а также о прп. Иеремии в поздних редакциях (л. 145 об.)[386]. Пер-

вый из этих примеров представляет собой единственный случай сохранения в Печатной редакции указания на наречение нового имени при постриге, нередкого в ранних редакциях патерика[387]. Указание на наречение нового имени при постриге в рамках логического мышления эпохи казалось избыточным для повествования, в котором были неизвестны мирские имена подвижников. Сохранение его в Житии прп. Пимена Печатной редакции объясняется тем, что здесь описывается сам Чин пострижения с помощью скрытых цитат[388] из него (л. 224 об.)[389].

Еще одним вариантом описания пострижения в Киево-Печерском патерике является повеление прп. Антония прп. Никону постричь пришедшего. Оно присутствует в Житиях первых печерских подвижников: прп. Феодосия (л. 49 об.)[390], прп. Варлаама (л. 133)[391] и прп. Ефрема (л. 136 об.)[392]. Эти тексты, по-видимому, обусловили появление подобных указаний в Житии прп. Антония («...он же... блаженному Никону повелеваше пострыгати» (л. 7 об.)[393]) и в Житии самого прп. Никона («...преподобный Антоний поучаше ихъ о добродетелехъ, преподобному же Никону повелеваше пострызати, иерею тому сущу и черноризцу искусну» (л. 126 об.)[394]).

Следует отметить также **важнейшую особенность приема иноков в Киево-Печерский монастырь** – принятие всех приходящих, возведенное в правило прп. Феодосием. Этот порядок подробно описывается в Житии святого, где он соотносится с введением Студийского устава в монастыре. Сначала пришедший жил в монастыре согласно уставу («чину»), ходя в своей одежде, затем его облачали в рясу, а после испытания постригали, потом достойных облекали в схиму. Это является почти точным воспроизведением практики, введенной прп. Саввой Освященным и описанной в его Житии[395]. Связь с ней подчеркнута в Житии прп. Феодосия, который «начатъ въ своемъ Печерскомъ манастыре вся строити по уставу святыя обители Студийския» (л. 55 об.–56)[396]. В Печатной редакции этот порядок, введенный святым, называется «уставом добродетельных его нравов» (л. 56)[397], что является дополнительным указанием на опыт самого святого, отраженный в его Житии: «...всякаго хотящаго быти иноком грядущаго к нему не отгоняше, ни убога, ни богата, но всех приимаше со всяким усердием. Воспоминаше бо какова скорбь бывает человеку, хотящему пострыщися и небрегому...» (л. 56)[398].

Влияние данных текстов позже выразилось в появлении соответствующих указаний в повествованиях о прп. Антонии,

который «всех любезне приимаше» (л. 7 об.)[399] и о прп. Никоне, которому прп. Антоний повелевал постригать в монахи после поучения всех, «елико бо их прихождаше» (л. 126 об.)[400].

Вариант повествования о **принятии в монастырь** чередуется с кратким указанием на **вступление** человека в него. В последнем случае используются варианты речевой формулы «бысть инок (черноризец) в монастыре Печерском», как, например, в повествованиях о прп. Феодоре (л. 213 об.)[401] и о прп. Евстратии (л. 234)[402].

За повествованием о пострижении следует **изображение жизни в монастыре «новоначального» инока,** которое включает в себя рассказ о его взаимоотношениях с духовным наставником, о подвигах и приобретенных посредством их добродетелях.

В описании жизни «новоначальных» иноков нередко используются те же речевые формулы и мотивы, что и в повествованиях о духовно зрелых иноках. Однако есть и отличия: если в описании подвигов «новоначального» инока очень важны мотивы послушания, «покорения», подражания наставникам на пути обучения иноческому житию, то в повествовании о жизни духовно самостоятельного инока встречаются указание на преуспевание на духовном пути, описание особенных подвигов и добродетелей инока.

Описание подвижничества «новоначального» инока обычно содержит **мотив послушания** в виде указания на предание иноком себя в послушание (Богу, старцу, всей братии) или на стяжание им добродетели послушания. Послушание играет важнейшую роль в описании жизни «новоначального» инока в монастыре. Практически это единственный из трех монашеских обетов (послушание, целомудрие, нестяжание), который выделяется особо. Послушание даже является условием приобретения целомудрия и нестяжания. Два последних почти никогда не выделяются, а входят в число добродетелей, которым обучается инок от своего духовного наставника, отношение к которому регулируется принципом послушания. И в связи с этим появляются мотивы подражания добродетельной жизни наставника и «самовидчества» его подвигов, ревностного желания подражать им, «научения» от наставника добродетелям[403].

Для выражения мотива послушания (Богу и духовному отцу) в Киево-Печерском патерике используются варианты формулы «весь (всего себя) предався (предал)»[404], как, например, в Житии прп. Феодосия, о котором говорится, что он

«весь предався Богови и богоносному своему старцу» (л. 49 об.–50)[405]. Эта формула служит для выражения идеальных, образцовых отношений инока к Богу и игумену, что проявляется в Житии прп. Никона, который был старше прп. Феодосия, совершил его постриг, однако в описании жизни прп. Никона после возвращения в Печерский монастырь именно эта формула используется для определения его отношения к прп. Феодосию, который был в то время игуменом: «...пришедъ в монастырь Печерский, всего себе предаде преподобному Феодосию, и съ всякою радостию покаряшеся ему» (л. 129)[406]. «Смирение», «покорение» и «послушание» присутствуют и в Житии прп. Дамиана (л. 143)[407], прп. Григория (л. 173 об.)[408] и определяют, по-видимому, появление в поздних редакциях указания на повиновение прп. Ефрема «в всем наказанию отца и наставника своего преподобнаго Антония» (л. 137)[409] и характеристики прп. Антония, преуспевавшего «въ покорении же и послушании» (л. 4 об.)[410].

В контексте описания послушания «новоначального» инока в Печатной редакции появляется евангельский образ добровольного пленничества Христу, при́нятие Его ига на себя. Так, о прп. Феодосии говорится, что он «весь предався Богови, и богоносному своему старцу Антонию, оттоле вдася на труды велия, // аки поистине иго приемый» (л. 49 об.–50)[411]. В Житии прп. Никона Сухого слова «плени сам первее разум свой и всего себе в послушание Христово» (л. 238)[412], без сомнения, соотносятся с его подвигом многолетнего добровольного пребывания в плену.

В Печатной редакции появляется пространное описание отношений послушания и ученичества прп. Стефана по отношению к прп. Феодосию, которое было вызвано стремлением «оправдать» прп. Стефана в глазах читателя, утвердить авторитет подвижника, в бытность игуменом изгнанного братией из монастыря: «...от детства бо своего под рукою достохвал(ь)наго в игуменех преподобнаго отца нашего Феодосия Печерскаго возрасте, и его присный ученик бысть, наслаждаяся всегда и питаяся богодухновенных словес от медоточных того уст, аки младенец от сосца; емуже и аки отцу чадо всяцем подобием добродетельным соединися» (л. 123)[413].

В приведенной цитате имеется указание на уподобление, подражание наставнику в добродетелях. Это одно из проявлений принципа подражания, крайне важного в структуре жития, и особенно – преподобнического. Это, прежде всего, под-

ражание Богу, затем – наставникам в монастыре, монахам, подвизающимся в святых местах, древним святым[414].

Одним из вариантов мотива подражания является **мотив «рвения» («ревнования») в подвигах**[415]. Так, прп. Дамиан подражал прп. Феодосию «со всяким рвением, всякими добродетели» (л. 143)[416]. Прп. Нифонт, живя в Печерском монастыре, «…ревноваше попремногу житию великих преподобных отец...» (л. 262)[417]. В поздних редакциях Патерика этот мотив появляется в описании отношения прп. Ефрема к его духовному наставнику прп. Антонию, которому он «...велию ревность имеяше вся добродетели его подражати» (л. 137)[418]; прп. Иеремия в монастыре «...подвизашеся богоугодне, ревнуя житию святых отец» (л. 145 об.)[419]. В Житии прп. Нестора семантическое тождество мотиву «ревнования» обнаруживает качественное определение «всяко»: «...навыче всякия иноческия добродетели... имиже всяко подражатель бяше житию самых первоначалниковъ святыхъ печерскихъ, Антония и Феодосия» (л. 274 об.).

По отношению к святым современникам важным является **мотив «самовидчества»** их подвигов. Он соединен с мотивом «ревнования» в Житии прп. Агапита, который «…последоваше вседушне равноангельному житию преподобнаго Антония. Егоже и исправлениямъ самовидецъ бысть... Сие убо видевъ блаженный Агапит, многими леты труждашеся, ревнуя в подвизехъ святому старцу» (л. 168 об.)[420]. Эти мотивы соединены также в поздних редакциях Жития прп. Ефрема, который стремился совершить паломничество в Святую Землю, «…да и тамо святых отец равноангел(ь)ному житию самовидец быв, на добродетел(ь)ныя их труды поощрит себе любовию» (л. 137–137 об.)[421].

В Житии прп. Феодосия мотив подражания дается в контексте уподобления его духовному наставнику, прп. Антонию Печерскому, и древним соименным святым: прп. Антонию Египетскому и прп. Феодосию Иерусалимскому. Таким образом вводится важнейший агиографический мотив **равенства в подвигах и получения равной награды за труды**[422] – молитвенного дерзновения и небесного блаженства[423]: «…и въ стране сей таковъ явися угодникъ Божий, о немъ же Господь рече: Яко мнози будут последнии перви. Ибо и сей последний, равенъ первымъ отцемъ явися, житиемъ своимъ подражая святаго первоначалника иноческому образу Антонию, и не токмо своего Печерскаго, но и онаго великаго Египетскаго, близьствиннее же своего тезоименитаго Феодосия, архимандрита

Иерусалимьскаго: сии бо равноподвижно поживше, послужиста Владычици Богоматери, и равно возмездие отъ тоя рождшагося восприемше, о насъ чадехъ своих молятся непрестанно» (л. 43)[424].

Иногда равенство в подвигах выражается указанием на «единонравие» иноков. В Житии прпп. Спиридона и Никодима Просфорников характеристика добродетелей последнего строится с помощью указания на «единонравие» первому: «Бысть же сему блаженному Спиридону споспешник, брат некто, именем Никодим, иже в всем единоумен ему бе, и единонравен, в молитве же и деле ручном» (л. 231)[425]. В повествовании о прп. Никоне подобная характеристика – единонравие с основателями Печерского монастыря, прпп. Антонием и Феодосием – появляется только в Печатной редакции (л. 128)[426].

Единственный случай использования **мотива подражания** в отрицательном смысловом контексте присутствует в повествовании об ученике прп. Онисифора, который «не истинною подражаше житие того святаго, постникъ являяся лжею, и целомудръ ся творя, втайне же ядый и пияй, и скверно живый» (л. 18). Фраза «подражаше того житие» начиная со Второй Кассиановской редакции, снабжается характеристикой «не истинною», которое подчеркивает сложившееся формульное значение этого выражения[427].

Подвиги «новоначального» инока направлены на приобретение («стяжание») иноческих добродетелей, поэтому их описания нередко соседствуют в тексте[428]. Подвиги обычно представлены воздержанием (постом), молитвенным бдением и трудом («рукоделием»). Подробное описание подвигов практически всегда – прямым или скрытым образом – соотнесено с текстом Священного Писания. При этом в описание нередко вплетается мотив смирения (вариант мотива послушания). Ярким примером является фрагмент текста Жития прп. Феодосия, близкий к описанию подвигов прп. Саввы Освященного[429]: «Бдяше бо по вся нощи в славословии Божии, сонную тяжесть отлагая, по вся же дни воздержанием и постом себе удручаше, рукама своима делая. «Воспоминаше выну псаломское оно слово: Виждь смирение мое и труд мой, и отпусти вся грехи моя[430]» (л. 50)[431].

В Печатной редакции патерика подвиг поста и молитвы прп. Евстратия соотносится с сорокадневным постом Иисуса Христа в пустыне, а также с грехопадением человека, произошедшим, согласно толкованию, представленному в тексте,

в результате невоздержания; кроме того, для выражения мотива смирения используется скрытая цитата из Послания св. апостола Павла к Филиппийцам: прп. Евстратий «...помышляше... яко подвигоположник его Сам Иисус молися прилежно, постися дний четыредесят(ь), смири Себе, бысть послушлив[432], темже и он темиждe добродетели себе вооружи. Но наипаче ведый, яко человек исперва невоздержания ради побежден бысть[433], преуспеваше святый в воздержании и пощении зельнем...» (л. 234 об.)[434].

Хотя молитва и пост часто соседствуют в тексте Библии, самой очевидной параллелью для них в контексте описания подвижничества в поздних редакциях патерика являются слова Христа, сказанные Им апостолам после изгнания беса из отрока: «...Сей род ничим же может изыти, токмо молитвою и постом»[435]. Именно с ними соотносится парное упоминание молитвы и поста в повествовании о прп. Ефреме, где изображение подвижничества «новоначального» инока соединяется с описанием борьбы с искушением (княжеским гонением): «...преподобный отец наш Ефрем, видя, яко за пострыжение его таково смущение на святое то стадо навел бяше враг, зело вооружися нань богоугодным житием в пещере, молитвами и постом и бдением всенощным» (л. 137)[436]. О подвигах прп. Марка в Печатной редакции говорится: «От всегдашнея же молитвы не разлучаше (еже Бог сочета) и пощения зельна...» (л. 206 об.)[437]. Ремарка «еже Бог сочета», которая сама по происхождению является скрытой библейской цитатой[438], указывает на прочную связь подвигов, запечатленную в тексте Писания. Устойчивое соединение молитвы и поста созвучно и их соединению в Чинопоследовании пострижения в иночество: «...безропотив буди, в заповеданных ти службах, в *молитве* терпелив, во бдениих неленостив, во искушениих не унывай, в *посте* не расслабляйся, увеждь же яко *молитвою и постом* подобает ти умолити Бога...»[439].

В краткие описания подвижничества в Житии прп. Феодосия иногда включается упоминание ночных молитвенных бдений[440] с помощью формулы <u>«по вся нощи»</u>: «Бдяше бо по вся нощи в славословии Божии» (л. 50)[441], «по вся нощи бодрствоваше на молитве» (л. 54)[442], «по вся нощи без сна пребываше» (л. 72 об.)[443]. В повествовании о прп. Дамиане, изначально входившем в состав этого Жития, среди подвигов святого упоминается «неспание по вся нощи» (л. 143)[444].

Иногда в Печатной редакции появляется указание на <u>«все иноческие добродетели»</u>[445], завершающее описание подвигов.

Так характеризуется жизнь прп. Моисея Угрина после прихода в Киево-Печерский монастырь («...и живяше богоугодне, подвизаяся в молении, постом, бдением и всеми иноческими добродетели, имиже до конца победи нечистаго врага вся козни» (л. 194)[446]), и прп. Нифонта («...труждаяся богоугодне, молитвою, бдением, постом и всякими добродетел(ь)ными нравы» (л. 262)[447]).

В Житии прп. Алимпия находится особенно подробное описание подвижничества. Писание им икон рассматривается как иноческая добродетель – безвозмездный труд («рукоделие»); в подтверждение этого взгляда приводится сравнение с древними святыми, подвигом которых было непрестанное рукоделие, и цитата из Деяний апостольских, содержащая слова св. апостола Павла: «...требованию моему и сущим со мною, послужисте руце мои сии[448]» (л. 162)[449]. Далее следует традиционное перечисление других подвигов преподобного: ночных молитв, непременного участия в церковных службах, а также его добродетелей: смирения, нестяжания, чистоты, терпения, любви, «богомышления» (л. 162)[450]. Столь подробное повествование указывает на то, что автор, называя все подвиги и добродетели святого, стремится предупредить возможные подозрения относительно несовершенства в общих монашеских подвигах инока, обладающего художественным талантом и потому находящегося в особенном положении. Цитата из Деяний апостольских, приводимая в повествовании о прп. Алимпии, близка к повторяющемуся в Посланиях св. апостола Павла повелению жить, питаясь трудами своих рук[451], которое в виде речевой формулы (возникшей, вероятно, из скрытой цитаты) присутствует уже в византийских агиографических текстах[452].

Одной из важнейших иноческих добродетелей признается **«прилежание» к церкви, участие во всех церковных службах**. Однако упоминание о нем не является частым. Участие в церковных службах – общая иноческая добродетель, обязательный «подвиг» для всех монахов, поэтому о нем говорится только в тех случаях, когда у инока, в силу его почему-либо исключительного положения, есть возможность пренебречь им. Поэтому участие в церковных службах упоминается применительно к прп. Алимпию Иконописцу: рассказ о писании им икон, представленном как «рукоделие», сопровождается указанием: «Обаче и собора церковнаго дела ради николиже отлучашеся» (л. 162)[453]. Особое положение прп. Николая Святоши, бывшего в миру князем, определяет наличие в рассказе о нем указания

на то, что в течение трех лет, будучи монастырским привратником, он не отходил «никамо же разве церкве» (л. 245 об.)[454]. Наконец, это было и положение прп. Феодосия, обладавшего как исключительными духовными дарованиями, так и саном игумена, с которым связаны различные заботы о монастыре и его нуждах; поэтому в Житии святого говорится, что он «прежде всехъ обреташеся в церкви» (л. 54, 72 об.)[455] и подвизался в монастыре, «на дело прежде всехъ исходя и в церкви прежде всехъ обретаяся, последи же всехъ исходя» (л. 54 об.)[456].

Только в повествовании о прп. Пимене Многоболезненном отсутствует традиционное описание подвигов: постоянным подвигом этого святого было перенесение тяжких болезней, в описание которых в Печатной редакции включается мотив подражания: «Доблественный же страдалец и праведнаго Иова истинный подражатель Пимен святый, безпрестани благодаря Бога, лежаше во страдании своем двадесять лет» (л. 227 об.–228)[457].

Выше уже отмечались случаи, когда в описание подвигов вплетается мотив смирения, подкрепляемый цитатами из Псалтири[458] и новозаветных текстов[459] и являющийся одним из проявлений агиографического принципа подражания. Однако иногда перед читателями предстает и описание **добродетели смирения**. Смирение является христианской добродетелью, поскольку в нем ярко проявляется сходство христианина с Иисусом Христом, Который, по словам св. апостола Павла, «смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя»[460]. Этот фрагмент в виде скрытой цитаты в сочетании с другими цитатами из Священного Писания присутствует в словах прп. Феодосия, когда он, будучи юношей из знатной семьи, объясняет матери свое занятие печением просфор для церкви, которое, как всякая работа на кухне, не считалось почетным делом: «Господь Богъ нашъ Иисусъ Христосъ, самъ поубожися, и смири себе[461], намъ образъ дая, да и мы Его ради смиримся. Такожде поруганъ // бысть, оплеванъ, и заушенъ, и вся претерпе нашего ради спасения[462]: колми паче лепо есть намъ терпети, да Христа приобрящем[463]» (л. 46 об.–47)[464]. Та же самая скрытая цитата имеет место ниже, в характеристике прп. Феодосия: «...о сем бо подражаше Христа истиннаго Бога, иже смиривъ Себе, послушливъ бысть» (л. 60)[465]. С помощью прямых и скрытых библейских цитат рождается емкое понятие христианского смирения, в котором заключается и отсутствие гордости, превозношения над другими людьми, и – ино-

гда – видимая униженность перед ними. Так, например, «смиренной и скорбной» в Печатной редакции патерика называется бедная одежда прп. Феодосия, из-за которой он терпит укоризны от многих «несмысленныхъ» людей (л. 60–60 об.)[466].

Наиболее ярко добродетель смирения как особенная черта святого представлена в Житии прп. Феодосия. Она упоминается и в контексте повествования о его жизни после принятия игуменского сана: «...на памяти имея Господа рекша: Иже аще хощет въ васъ быти вящший, да будетъ вамъ слуга[467]. Темже смиряшеся мний ся всехъ творя, и всемъ служа: Во всемъ самъ себе подавая образъ добрыхъ делъ» (л. 54 об.)[468]. Уже будучи игуменом, прп. Феодосий, приходил в пекарню и работал там с поварами, причем в Печатной редакции это известие сопровождается евангельского происхождения ремаркой-истолкованием: «никакоже сокрывая талант крепости телесныя[469]» (л. 59 об.)[470]. Нужно отметить, что работа в трапезной («поварне») всегда считалась одной из самых тяжелых в монастыре, поэтому в качестве испытания ее часто поручали новопостриженным инокам[471]. Смирение в значении униженного положения прп. Николая Святоши не дает покоя бывшему слуге Черниговского князя – врачу Петру, который, желая отвратить своего господина от иноческой жизни, полной трудностей, говорит ему: «...ты же не имаши где главы подклонити, сметищу точию приседя, овогда в поварни, овогда при вратехъ» (л. 246)[472]. Отрицательная характеристика монашеской жизни представлена скрытой евангельской цитатой: это те слова, которые Христос сказал богатому юноше о Самом Себе[473], и именно благодаря своему первоначальному контексту они становятся положительной характеристикой жизни подвижника, в соответствии с принципом Imitatio.

Упоминание смирения иногда представляет собой дополнительную характеристику подвига или поведения человека. Так, в Житии прп. Феодосия есть три подобных примера. Прежде всего, это эпизод с княжеским возницей: посланный князем, чтобы довезти прп. Феодосия до монастыря, юноша предлагает святому самому править лошадью; «...преподобный же абие съ всякимъ смирениемъ воставъ, вседе на конь...» (л. 60 об.)[474]. Та же формула «со всяким смирением» употребляется в рассказе о работе прп. Феодосия в отрочестве в поле вместе со слугами его семьи: «...яко исходити ему и со рабы своими на село, и делати съ всякимъ смирениемъ» (л. 44 об.)[475]. «Самъ своимъ смирениемъ» прп. Феодосий решает печь про-

сфоры, необходимые для церковной службы (л. 46)[476]. Смирение прп. Марка отмечается в его реакции на несправедливые укоризны братии: «съ смирениемъ всем покланяшеся» (л. 207)[477], «смирен сый, кланяшеся тому» (л. 208 об.)[478].

В некоторых Житиях Киево-Печерского патерика подвижничество святых изображается кратко, при помощи речевых формул. Одной из них является «восприят житие (иноческое) жестокое (крепкое)». В Житии прп. Исаакия эта формула используется для характеристики его жизни как сразу после вступления в монастырь, так и после преодоления искушения (л. 149[479], 151[480]). В Печатной редакции эта формула появляется в повествовании о прп. Спиридоне (л. 230)[481]. В Житии прп. Феодосия Печатной редакции Патерика речевая формула «жестокое (иноческое) житие» употребляется для характеристики жизни прп. Антония: юноша Феодосий, придя в Киев, «...услыша о преподобном Антонии, иночествующем жестоко в пещере» (л. 49)[482].

Вариант формулы «восприят житие крепкое» в сокращенном виде – как наречие «крепко» – используется в Печатной редакции в описании подвигов прп. Спиридона Просфорника («И тако труждашеся о спасении душа своея крепко» (л. 230)[483]) и прп. Прохора, в составе другой речевой формулы («Начат же подвизатися крепко в добродетелех...» (л. 200)[484]).

Основой для возникновения формулы «подвизатися на добродетель (в добродетелех)»[485], представленной в последнем из приведенных примеров, является повествование о прп. Феодоре, где она присутствует начиная с Основной редакции: «добре подвизася на добродетель» (л. 213 об.)[486]. В поздних редакциях она появляется также в Житии прп. Исайи (л. 139 об.)[487]. В XVII в. возникают также краткие неформульные характеристики подвигов: «подвизашеся богоугодно» (прп. Иеремия, л. 145 об.)[488], «бысть инок искусен» (прп. Никон Сухой, л. 238)[489], «...начах труждатися по чину святаго ангел(ь)скаго иноческаго образа...» (прп. Иоанн Многострадальный, л. 196 об.)[490].

Последним элементом в схеме описания подвигов «новоначального» инока является мотив **восприятия его добродетельной жизни** братией монастыря – «всеми». Содержание его состоит в констатации преуспевания инока в добродетелях и прославлении Бога и подвижника. Этот мотив подтверждает значимость подвигов и их соответствие христианскому идеалу.

Вариант, в котором данный мотив воплощен в ранних редакциях, представлен рассказом об удивлении добродетелям

инока со стороны братии и наставников, их радости и любви к подвижнику, прославлении Бога за него. При этом используются речевые формулы: «яко (всем) дивитися (радоватися о нем)», «прославиша (о нем) Бога». Так, например, в Житии прп. Феодосия: «...яко дивитися преподобному Антонию и блаженному Никону, о толиком его в юности благонравии, смирении и покорении, бодрости же и крепости: зело прославиша о сем Бога»[491] (л. 50)[492]. Оценка подвижнической жизни в виде свидетельства «многих» о подвигах – «якоже мнози свидетельствоваху» – содержится в Житии прп. Дамиана (л. 143)[493].

В поздних редакциях этот мотив появляется в рассказе о прп. Исайи; здесь мотив удивления, радости и любви к подвижнику соединен с мотивом прославления самого подвижника и включает цитату из Евангелия: «...яко всем дивитися его жестокому житию, всем любовию горети к нему... Егоже добродетель прииде в слух всем: Не может бо град укрытися верху горы стоя[494]» (л. 139 об.)[495]. В подобном ключе выдержано и краткое описание подвигов прп. Антония: «Антоний же в всем Богу угождая, на прочая подвизашеся, в покорении же и послушании преуспевая, яко всем радоватися о нем» (л. 4 об.)[496]. Мотив прославления Бога включается в Печатной редакции в рассказ о подвигах прп. Николая Святоши: «...просия жития светлостию толико, яко всем видети его добрая дела, прославити о нем Бога зело» (л. 245 об.)[497], в скрытой цитате обнаруживая свое библейское происхождение: «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, который на небесех»[498]. Другим его источником является фрагмент Первого Послания к Коринфянам св. апостола Павла[499], представленный в Житии прп. Нестора: «...зело прославляше Бога в телеси своем и в души своей...» (л. 275).

Это проявление мотива прославления Бога входит как составная часть в еще более емкий мотив **взаимного прославления Бога и святого**, основанного на библейском тексте: «Прославляющего Мя прославлю»[500]. Наиболее полно он представлен в Киево-Печерском патерике в повествованиях о чудесах и поэтому будет рассмотрен в соответствующем разделе.

С мотивом прославления связано появляющееся в Печатной редакции указание на преуспевание в подвигах, в котором используется речевая формула «идяше от силы в силу», происходящая из Священного Писания[501]. Так, прп. Антоний подвизался, «...преуспевая в всех добродетелех, телесных же и ду-

шевных, идый от силы в силу» (л. 10–10 об.)[502]; прп. Стефан после основания монастыря на Клове «...многа на пол(ь)зу правоверным исправления показав, идяше от силы в силу, яко и в далечайших странах добродетельнаго ради жития славиму ему быти и знаему многим» (л. 125)[503].

Оценочную функцию выполняет и возникающее в поздних редакциях Патерика **указание на роль инока как наставника** по отношению к другим – монахам или мирянам, являясь своеобразным критерием достижения подвижником духовной зрелости. Так характеризуется пребывание прп. Антония на Афоне («...пребысть в Святой Горе время не мало, преподобен во всех делех своих[504], пол(ь)зующимся от него многим...» (л. 4 об.)[505]) и жизнь прп. Ефрема в Киево-Печерском монастыре («...поживе в монастыре Печерском время мало, но многих добродетелей образ бысть к пользе душевней, яко всем благодарити Бога о нем» (л. 137 об.–138)[506]).

Особое место в описании иноческих подвигов и трудов занимает подробное **повествование о жизни первых иноков** в Киево-Печерском монастыре, со всеми ее трудностями: «Живуще же тогда братия в пещере, елико скорби и печали прияша, тесноты ради места, и трудов своих, Богу единому сведущу, усты человеческими немощно исповедати. Пища их тамо бяше хлеб точию ржан и вода, едва в субботу и неделю мало от сочива вкушаху, но многажды и в тыя дни не обретшуся сочиву, зелие сварившe едино, ядяху. Руками же своима по вся дни делаху, от волны плетуще, и ина ручная дела строяще, яже носяще в град продаяху, и тем жито купивше, между себе разделяху, и тако на устроение хлебов общих, кийждо свою часть в нощи измилаше. Таже потом начаток утреннему пению, сошедшися вси в церковь, творяху; и то совершивше, делаху ручное свое продаемое дело. Иногда же в ограде копаху, дондеже время часов и Божественныя литургии приспеваше; яже, такожде сошедшеся вси в церковь, со всяким вниманием совершаху. Потом же вкушаху мало от хлеба, и паки на дело свое койждо идяше, до времени вечерни и павечерници. И сице труждающеся повсегда, пребываху в любви Божией» (л. 53 об.)[507].

Это пространное повествование о подвигах является образцовым с точки зрения не только полноты их перечисления, но и смыслового наполнения рассказа об иноческих трудах. Понятие «любви Божией», появляющееся в конце цитируемого фрагмента, играет в нем важнейшую роль. Выше оно уже рассматривалось в контексте призвания к иночеству; в контексте описа-

ния подвигов оно имеет оценочное значение. Само построение приведенного фрагмента (подробное перечисление подвигов и упоминание о «любви Божией» в конце) указывает на литературный и смысловой образец данного повествования – Первое Послание к Коринфянам св. апостола Павла: «Аще языки человеческими глаголю и ангельскими, любве же не имам, бых (яко) медь звенящи или кимвал звяцаяй: И аще имам пророчество, и вем тайны вся и весь разум, и аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любве же не имам, ничтоже есмь. И аще раздам вся имения моя, и аще предам тело мое во еже сжещи е, любве же не имам, никая польза ми есть»[508]. Упоминание о любви в конце рассказа об аскетических подвигах утверждает их значение как соответствующих новозаветному идеалу. Именно внутренним требованием соответствия монашеских подвигов этому образцу определяется следующее далее, в Сказании о первых черноризцах печерских, подробное описание «дел любви» монастырской братии: «…и вси в любве пребываху. Меншии покаряхуся старейшим не смеюще пред ними глаголати, разве с покорением и послушанием великимъ: такожде и старейшии имеяху любовь к меншим, наказующе их и утешающе, яко чада своя возлюбленаа. // Аще кто от братии впадаше в некое согрешение, утешаху его[509]: и того единаго епитемию разделяху трие, или четыре за великую любовь. Аще же некий брат отхождаше от монастыра, вся братия имеяху о том печаль, и посылаху по него, призывающе дабы возвратился. Егда же прихождаше брат, вси шедше къ игумену, поклоняхуся за него и умоляху игумена: и абие с радостию приимаху брата в манастырь. Такова бяше божественная любовь, смирение же и воздержание в той святой братии» (л. 153 об.)[510].

Таким образом, понятие «любовь Божия», рассматривавшееся ранее в контексте призвания к иночеству как любовь к Богу, здесь, в контексте описания подвигов, проявляет другую грань своего значения – любовь к ближнему, «божественная любовь»; таким образом обнаруживается источник смыслового наполнения понятия: это две главные заповеди, – о любви к Богу и о любви к ближнему, – в которых заключается все содержание библейского Закона[511]. Поэтому определение «любовь Божия» заключает в себе образец, идеал любви как соединение любви к Богу и к ближнему[512], а монашеская жизнь предстает как совершенное осуществление этих заповедей в жизни.

На основании вышеизложенного очевидно, что в описании ситуации призвания в монастырь и пострижения в Киево-

Печерском патерике изменения топики состоят как в увеличении количества уже сложившихся сюжетных и стилистических топосов, так и в появлении новых.

Увеличение количества касается самого топоса пострижения (прп. Никон Сухой, л. 238), топоса просьбы о пострижении, выраженной при помощи речевых формул (прп. Антоний, л. 7–7 об., прп. Никон, л. 128 об.[513]), указания на повеление прп. Антония прп. Никону постричь пришедшего, (прп. Антоний, л. 7 об., прп. Никон, л. 126 об.[514]), восприятия жизни подвижника братией монастыря (прп. Исайя, л. 139 об.[515], прп. Антоний, л. 4 об.[516], прп. Николай Святоша, л. 245 об.), поучения иноческим добродетелям (прп. Антония, л. 7 об., прп. Никона, л. 126 об., 128 об., прп. Агапита, л. 172об., прп. Моисея, л. 192[517]), подражания «новоначальных» иноков добродетелям святых – за счет неформульных фрагментов (прп. Стефан, л. 123, прп. Никон Сухой, л. 238, прп. Антоний, л. 4 об.[518], прп. Ефрем, л. 137–137 об.[519], прп. Иеремия, л. 145 об.[520], прп. Нестор, л. 274 об., прп. Нифонт, л. 262[521]), описание подвигов (прп. Ефрем, л. 137), в том числе с помощью краткой характеристики «добре подвизася на добродетель» (прп. Исайя, л. 139 об.[522], прп. Иеремия, л. 145 об.).

Происходит также изменение топосов за счет их расширения. Так, определение иночества как «святого (ангельского) иноческого чина (образа)» включается в краткие формулы пострижения (Агапит, л. 168 об., 172 об.), в пространные просьбы о пострижении (прп. Антоний, л. 4[523], прп. Ефрем, л. 136 об.). Появляется даже новая формула: «(вос)прият (святой, ангельский) иноческий образ» (прп. Григорий, л. 173 об., прп. Прохор, л. 200, прп. Иеремия, л. 145 об.[524], прп. Нестор, л. 275). Рассказ о пострижении расширяется за счет включения имен основателей монастыря – прпп. Антония и Феодосия, при которых оно произошло (прп. Григорий, л. 173 об., прп. Нестор, л. 275).

Многие стилистические топосы изменяются за счет включения скрытых или прямых цитат из Священного Писания (или увеличения их количества в цитирующем тексте). Это происходит в топосе раздачи имения нищим (прп. Еразм, л. 252, прп. Евстратий, л. 234), в просьбе о пострижении прп. Варлаама (л. 132 об.). Повествование о призвании евангельским речением прп. Феодора в стилистическом отношении подпадает под влияние «литературных образцов» – рассказов о призвании прп. Феодосия и прп. Варлаама (л. 213 об.). Подобный рассказ о призвании прп. Николая Святоши (л. 245) включает больше

библейских цитат, чем тексты предыдущих редакций. Прямые цитаты из Священного Писания в рассказе о приходе в монастырь прп. Спиридона начиная со Второй Кассиановской редакции заменяются скрытым цитированием других библейских фрагментов (л. 230)[525]. Тенденция Печатной редакции Патерика к замене кратких повествований пространными, содержащими скрытые библейские цитаты-истолкования, проявляется и в описании иноческих подвигов (прп. Евстратий. л. 234 об., прп. Марк, л. 206 об., прп. Алимпий, л. 162).

Новые топосы представлены указанием на присущее с юности желание стать иноком (прп. Антоний, л. 4[526], прп. Исайя, л. 139 об[527]), прозрения будущих добродетелей (прп. Антоний, л. 4–4 об.[528], прп. Исайя, л. 139 об.[529], прп. Исаакий, л. 149). Появляются образные описания призвания, зависящие от обстоятельств жизни или последующего подвига святого (прп. Алимпия, л. 161об., прп. Агапита, л. 168 об., прп. Григория, л. 173 об., прп. Евстратия, л. 234), определение иноческой жизни как «работы Господу» (прп. Агапит, л. 172, прп. Моисей, л. 182, прп. Николай Святоша, л. 248), краткие указания на прием в монастырь всех приходящих (прп. Антоний, л. 7 об., прп. Никон, л. 126 об.[530]), краткие характеристики подвигов «восприя(т) житие (иноческое) жестоко» (прп. Спиридон, л. 230, прп. Исайя, л. 139 об.[531], прп. Антоний, л. 49), указание на «все иноческие добродетели (добродетельные нравы)», завершающее описание подвигов (прп. Моисей, л. 194, прп. Нифонт, л. 262). При этом большинство из новшеств отмечены также в византийской агиографии и свидетельствуют об обращении редакторов Киево-Печерского патерика к ее памятникам.

Исключение топоса представляет собой крайне редкое явление. Оно представлено изъятием формулы возложения на человека монашеских одежд из повествования о пострижении матери прп. Феодосия и прп. Исаакия. В первом случае, по-видимому, редакторы сочли описание пострижения, свойственное повествованиям о многих подвижниках Киево-Печерского монастыря, слишком возвышенным применительно к человеку, долгое время бывшему орудием искушения прп. Феодосия. В Житии же прп. Исаакия, думается, отразился творческий подход к тексту: описание пострижения святого стилистически связано с его просьбой, выраженной также при помощи формулы: «...прииде к преподобному Антонию в Пещеру, *моляся ему*, дабы прият был от него в иноческий чин... Преподобный же Антоний... *моление его исполни*» (л. 149).

Таким образом, единичные изменения фиксируются во Второй Кассиановской редакции, больше их – в редакциях Калистрата Холошевского и Иосифа Тризны. Наибольшее количество изменений происходит в Печатной редакции Киево-Печерского патерика. Именно относительно этой редакции можно говорить об определяющей тенденции к максимальному наполнению текста топосами, как известными со времени ранних редакций памятника, так и возникшими позднее.

2.2. Изображение особенных подвигов в Киево-Печерском патерике

Подвиги, которые не относятся к числу общих иноческих подвигов, характерных для повествований обо всех Киево-Печерских святых, в настоящем исследовании получили название особенных. Формульных выражений для описания особенных подвигов было выработано мало. Но, как и общие подвиги, проявления усиленной монашеской аскезы апологетически укоренены в текстах Священного Писания: именно в нем они находят свое догматическое, а также литературное обоснование. Эта связь постоянно проявляется в скрытых и прямых цитатах из Библии, присутствующих в тексте Патерика. К числу особенных подвигов в Киево-Печерском патерике относятся затворничество, усиленный пост, иконописание, писательский труд, споры о вере, погребение умершей братии, добровольное пребывание в плену, ежедневное прочитывание Псалтири, юродство.

Одним из сложнейших иноческих подвигов считалось **затворничество**. Его цель определяется как постоянное молитвенное общение с Богом. Такое понимание сущности подвига в Житии прп. Лаврентия Печатной редакции Патерика подкрепляется евангельской цитатой: святой «...вожделе зело в затворе молитися Богу, помышляя выну, яко о затворничестем житии Господь сие глаголет: Ты же егда молишися, вниди в клеть свою, и затворив дверь твою, помолися Отцу твоему в тайне: и Отец твой, видяй в тайне, воздаст тебе яве[532]» (л. 158 об.)[533]. Тот же евангельский текст в виде аллюзии присутствует в окончании Жития подвижника, мощи которого нетленно почивают в пещере «...в честь Видящаго в тайне, и Воздающаго затворником яве, Хвалимаго в Троице Бога...» (л. 160)[534].

В Печатной редакции в изображении затворничества появляется мотив безмолвия[535]. Так, прп. Антоний после постав-

ления игуменом прп. Варлаама переселяется в другую пещеру, «...безмолвию прилежа и Богу Единому всегда беседуя...» (л. 134 об.)[536]; желание «безмолствовати» становится и причиной ухода из монастыря прп. Никона (л. 128)[537]. В ранних редакциях говорится, что прп. Антоний уходит в затвор, «...не терпя всякаго мятежа и молвы...» (л. 134 об.)[538]. В Печатной редакции это формульное выражение появляется в Житии прп. Никона, который уходит, «...не могий терпети молвы...» (л. 129 об.)[539].

В заключительной части Жития прп. Лаврентия затворничество соотносится с евангельскими «узкими вратами», ведущими в Царствие Небесное (л. 160)[540]. Эта метафора, основанная на евангельском тексте, в качестве прообраза в Основной редакции Патерика имеет также описание подвига прп. Иоанна Многострадального, «затворившего себе во усце месте едином от печеръ»[541].

В контексте повествования о затворничестве в Печатной редакции активно используется воинская символика. Образ воина Христова изначально присутствует в повествовании о прп. Феодосии, проводившем в затворе Великий Пост (л. 73 об.)[542]. В Печатной редакции к затворнику применяется образ воина-единоборца, противостоящего темным силам и собственным страстям, – в Житиях прп. Лаврентия (л. 158 об.)[543] и прп. Никиты (л. 155 об.)[544]. В Житии прпп. Феодора и Василия описание затворничества возводится к примеру раннехристианского отшельничества[545], а в Печатной редакции появляется аллюзия на Послание апостола Петра: «...Господь избави его от уст льва, ищуща поглотити[546]...» (л. 217 об.).

Этот подвиг практически всегда сопровождается тяжелыми искушениями, что вызывает запрещение затворничества для молодых иноков со стороны старшей братии монастыря, как в Житиях прп. Никиты (л. 155–155 об.)[547] и прп. Лаврентия (л. 158 об.)[548]. Основными средствами борьбы с возникающими искушениями являются пост и молитва.

Подвиг поста может иметь значение особенного подвига, если речь идет об усиленной («сугубой») аскезе; тогда в его описании присутствует указание на радостный образ его совершения, – мотив, свойственный описаниям подвигов и искушений. В Житии прп. Феодосия описание подвига поста святого дается на фоне картины общей трапезы в монастыре, во время которой игумен, как и всегда, не вкушает ничего, кроме хлеба, воды и небольшого количества вареных ово-

щей. Рассказ завершается словами: «Никогда же бе видети его дряхла, или посупльшеся на трапезе седяща: но всегда весело лице имуща и благодатию Божиею светящеся» (л. 73)[549]. Данный текст недвусмысленно указывает на смысловой прообраз мотива – слова Иисуса Христа, в которых дается образец постничества: «[16]Егда же поститеся, не будите якоже лицемери сетующе... [17]Ты же постяся помажи главу твою и лице твое умый, [18]яко да не явишися человекомъ постяся, но Отцу твоему иже въ тайне...»[550]. Поэтому не случайно мотив радостного совершения подвига присутствует в повествовании о прп. Прохоре, питавшемся хлебом, приготовляемым им из лебеды: «Видя же Бог терпение святаго в толицем воздержании, претвори ему горесть ону хлеба, творимаго от лободы, в сладость. И бысть ему в печали место радость. Не поскорбе бо сей блаженный николиже, но всегда радуяся работаше Господеви...» (л. 200 об.–201)[551]. Речевая формула «работаше Господеви» усиливает мотив радости, благодаря возникающей здесь библейской ассоциации: «Работайте Господеви со страхом и радуйтеся Ему с трепетом»[552]. Возникающее далее сопоставление с притчами о птицах небесных и о неразумном богаче подтверждает соответствие подвига святого евангельскому образцу: «...живяше аки птица, разве лободы ничтоже ино имый, яко не мощи ему с богатым хвалитися: душе, имаши многа блага лежаща на лета многа: почивай, яждь, пий, веселися[553]: но паче и за зелие то, приготованное на год, укоряше себе, глаголя: Прохоре, в сию нощь душу твою истяжут от тебе, а яже уготовал еси кому будут? Исполни сей блаженный делом слово Господне реченное: Возрите на птицы небесныя: яко ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, и Отец ваш Небесный питает я»[554] (л. 200 об.–201)[555]. Мотив радостного совершения подвига присутствует также в описании трудов прп. Феодосия в пекарне, – особенного подвига, не соответствовавшего уже его игуменскому сану: «...самъ игуменъ сый, съ пекущими работаше, тесто меся, и хлебы творя, никакоже сокрывая талант крепости телесныя, веселя же ся духомъ...» (л. 59 об.)[556].

В Печатной редакции патерика тот же мотив входит в описание древнейшего в русской литературе отражения **подвига юродства,** – одного из самых трудных христианских аскетических подвигов, в основе которого лежит предпочтение небесной славы славе человеческой. Прп. Исаакий Затворник, «не хотя славы от человек» (л. 151 об.)[557], совершая нелепые с обыденной точки зрения поступки, терпит за них наказания.

Мотив радостного перенесения их имеет здесь двойной контекст – подвижничества и искушения: «...вся съ радостию терпяше, подъемля наготу и студень день и нощъ» (л. 152)[558]. Упоминание о юродстве выносится также в краткий подзаголовок жития святого, наряду с основным событием его жизни – искушением, и имеет значение духовной «компенсации» первого: «Иже прел(ь)щен бе от диавола, явл(ь)шегося во образе Иисус Христове, и плясанием от прельстившаго утружден много пострада: таже творяшеся юрод Христа ради» (л. 148 об.)[559].

Как особый подвиг трактуется **паломничество в Святую Землю**. В Житии прп. Феодосия рассказ о его желании совершить паломничество дан в контексте размышлений отрока о спасении (л. 45)[560]. В Печатной редакции представление о паломничестве как о подвиге появляется в Житии прп. Варлаама, где рассказ о его путешествии в Иерусалим начинается фразой: «К премногим же своим подвигом приложи зде преподобный отец наш Варлаам и се...» (л. 135)[561], а в кратком заглавии, где обычно выделяются главные события жизни или черты личности героя повествования, содержится и указание: «...бысть странникъ до святыхъ местъ» (л. 131 об.)[562]. В поздних редакциях Жития прп. Ефрема паломничество также имеет значение подвига: его путешествие на Афон рассматривается в контексте возможности подражания добродетелям иноков, подвизающихся на Святой Горе (л. 137–137 об.)[563]; прп. Антоний дает благословение на этот подвиг своему ученику, «не хотя лишитися ему мзды странничества» (л. 137 об.)[564] – духовной награды.

Писательский труд в патерике также рассматривается как подвиг. Реальным подтверждением этого является само существование монастырских скрипториев. В повествованиях о писателях – прп. Несторе Летописце, прпп. Симоне и Поликарпе присутствуют: утверждение необходимости составления жизнеописаний святых для сохранения памяти о них и подражания их добродетелям, вознесение за них славы Богу (л. 42 об.–43, л. 231 об.)[565], трудность достойно изобразить добродетельную жизнь святых, получение читателями (и прежде всего – братией монастыря) пользы и духовного наслаждения (л. 43 об.)[566], топос “captatio benevolentiae” – самоуничижения автора[567] (если речь идет от первого лица), указание на преуспевание в общих монашеских подвигах самого «списателя» житий (если о нем говорится в третьем лице (прп. Нестор, л. 274 об.)). Для обоснования подвига прп. Нестор прибегает

к евангельским текстам: «...вспомянух, Господи, Слово Твое рекшее: Аще имате веру яко зерно горушно, речете горе сей, прейди отсюду тамо, и прейдет: и ничтоже невозможно будет вам[568]... К сим же и блюдый, да и не мне речено будет: Злый рабе и ленивый, подобаше ти вдати сребро мое торжником, и пришед аз взял бых свое с лихвою[569]. Егоже ради несть лепо, братие, таити чудес Божиих, наипаче же Господу рекшу учеником Своим: Еже глаголю вам в тме, рцете в свете, и еже в уши слышите, проповедете в кровех[570]» (л. 42 об.–43 об.)[571].

Особым подвигом прп. Пимена Многоболезненного является терпеливое **перенесение тяжелой болезни** (л. 226)[572]. Терпение, необходимая иноческая добродетель, в данном случае обосновывается с помощью широкого спектра библейских цитат: «...претерпевый бо до конца (рече Господь), той спасен будет[573]... с благодарением зде терпяй, достойне глаголет: Терпя потерпе Господа и внят ми[574]. Сицевых утешая и апостол рече: Аще наказание терпите, яко сыном обретается вам Бог, аще ли без наказания есте, убо прелюбодейчища есте, а не сынове[575]. Прочее Сам Господь увещавает нас, брате, глаголя: В терпении вашем стяжите душа ваша[576]» (л. 227–227 об.)[577]. В описании «**споров о вере**», которые проводил прп. Феодосий с иудеями, жившими в Киеве, используется символика борьбы, что позволяет говорить об их трактовке как подвига миссионерства[578], одной из черт которого является стремление к добровольному мученичеству, согласно принципу Imitatio Christi (л. 75 об.–76)[579].

К особенным подвигам следует отнести и **погребение умерших иноков** прп. Марком, называемое в Патерике «делом богоугодным» (л. 206 об.)[580], и ежедневное прочитывание Псалтири на память прп. Спиридоном, которое называется «жертвой хваления»[581] (л. 230)[582]. То, что молитва по Псалтири имеет значение подвига, подтверждается использованием в Печатной редакции традиционной в описаниях общих подвигов речевой формулы: «труждашеся о спасении душа своея крепко» (л. 230)[583].

Особенным подвигом является **писание икон** прп. Алимпием, которое в тексте патерика рассматривается как «рукоделие»: «Се же творяше, да непразден будет, понеже древнии святыи отцы инока рукоделию присно прилежаща, велика быти пред Богом нарекоша, и равна верховному апостолу Павлу, иже о себе рече: Яко требованию моему и сущим со мною, послужисте руце мои сии[584]» (л. 162). При этом в предыдущих редакциях текст включает также еще одну цитату: «Ни у кого

же туне хлеба ядох»[585]. Трактовка иконописания как аскетического подвига подчеркнута переходом к рассказу об обычной монашеской аскезе с обязательными подвигами поста, молитвы и усердия к церковной службе и перечислением добродетелей (л. 162)[586]. Кроме того, в Печатной редакции появляется уподобление подвижника евангелисту Луке, по церковному преданию также обладавшему живописным талантом; однако главным в сравнении является духовное совершенство: «Подражатель явися Божественному Луце евангелисту преподобный сей отец наш Алимпий Печерский. Ибо Сотворшему ны по образу Своему и по подобию Господеви, такожде работаше, изобразуя чудотворне не точию лица святых на иконах, но и добродетели техже на души своей ...» (л. 161)[587].

Добровольное пленничество прп. Никона Сухого в Печатной редакции патерика выявляет значение подвига путем цитирования Священного Писания: «Сей блаженный Никон нарицается Сухий, ибо истек кровию и изгни от ран, и изсше, яко глаголати ему с Давидом мощно бе о крепости своей преданней бывшей в плен: Исше яко скудель крепость моя[588], и паки: Кости моя, яко сушило сосхошася[589]. В нихже и мы пречудней дивящеся силе, уже не плотской, но свойственной Силам Небесным Безплотным, что речем? точию со апостолом: Имамы сие сокровище в скудельных сосудех[590]» (л. 240)[591].

Таким образом, основной тенденцией изменений в описаниях особенных, индивидуальных подвигов является их обоснование с помощью евангельских притч и речений; поэтому в их описаниях в Печатной редакции увеличивается количество библейских цитат и аллюзий. Кроме того, некоторые события в жизни святых проявляют свое значение как подвига; это относится к паломничеству, добровольному пребыванию в плену, юродству, писательскому труду, ежедневному прочтению Псалтири.

Однако в двух случаях текст сокращается: в повествовании о прп. Прохоре мотив радостного перенесения подвига начиная со Второй Кассиановской редакции подкрепляется цитатой из Псалтири[592], которая исключается из текста Печатной редакции (л. 200 об.), по-видимому, с целью подчеркнуть евангельское основание мотива. Также, в Житии прп. Алимпия, искусство которого изначально рассматривается как подвиг рукоделия, снимается одна из цитат из Книги Деяний и Посланий апостольских, имеющая значение обеспечения своей жизни[593] (л. 162).

2.3. Изображение искушений в Киево-Печерском патерике

Тема искушений – одна из самых важных в Киево-Печерском патерике, поскольку борьба подвижника с искушениями представляет собой основной конфликт в житиях[594]. При всем разнообразии ситуаций искушений в их описаниях прослеживается устойчивая схема, которая может быть краткой или распространенной. В первом случае она состоит из трех элементов: возникновение искушения, впадение в искушение, победа над искушением. В распространенном варианте в первый элемент добавляется описание стойкости инока, и впадение в искушение происходит только после усиления вражеских козней. Описания искушений включают истолкование их смысла, которое может присутствовать на любом этапе развития ситуации в виде авторского комментария или прямой речи самого подвижника.

Значение искушения в Киево-Печерском патерике имеют самые разные события, в которых испытывается вера человека и верность заповедям Христа. Это и политические события, вызванные враждой между князьями, их гневом и завистью, и проявления тех же чувств в простых людях, иногда – в иноках. В последнем случае причиной возникновения искушений нередко является нарушение одного из иноческих обетов – послушания.

В самом начале рассказа об искушениях возникает образ искусителя[595]. Среди его наименований – «враг», «диавол», «добра ненавистник», «вселукавый», «князь тьмы». Так, ссора «трех князей Российских» называется «смятением от вселукаваго врага» (л. 76)[596]. В Печатной редакции уход прп. Антония из Киева называется вынужденным «княжиим гневом, от князя тьмы устроенным» (л. 6 об.)[597]; позже князь Изяслав начинает гневаться на прп. Антония, «диаволу наустившу» (л. 12)[598]. Варианты речевой формулы «диаволу наустившу» («диавольским наущением») встречаются и в ранних редакциях патерика – например, в рассказе о насмешках, которым подвергался в миру отрок Феодосий за печение просфор: «Вси же сверстнии ему отроцы ругающеся, укоряху его о таковом деле, врагу наущающу их» (л. 46 об.)[599]; так же объясняется и ссора между иноками Титом и Евагрием: «врагу вооруживщу их на се» (л. 259)[600]. В чудесном явлении прп. Феодосий открывает Конону, что пропавшее у него серебро «черноризец Николай взял диавольским наущением» (л. 84 об.)[601]; причина совершения

кражи представлена здесь так: «...уязвлен от беса, и украде, и скры» (л. 84 об.)[602]. Так же трактуется и проступок Сергия, утаившего золото своего духовного брата Иоанна (л. 117)[603].

Устойчивой характеристикой искусителя является выражение «враг, добра ненавистник (ненавидяй)»[604]. Она используется в повествовании о гонениях на иноков за пострижение княжеских приближенных (прпп. Варлаама и Ефрема) (л. 136 об.)[605], об изгнании из монастыря прп. Стефана (л. 124)[606], о периоде игуменства прп. Никона (л. 130)[607]. В Житии прп. Тита образ искусителя дается в расширенном виде, в связи с одной из евангельских притч: «Ненавидяй же добра враг, иже обыче сеяти плевелы посреде пшеницы, всея вражду между ними...[608]» (л. 258 об.). Можно предположить, что притча о сеятеле является одним из источников этой устойчивой характеристики, хотя текст Основной редакции Патерика в данном случае содержит скрытую цитату из другого новозаветного текста – Первого Послания св. апостола Петра: «Ненавидяй же добра бесъ, иже всегда рикает, ища кого поглотити, и сътвори има вражду; и тако ненависть вложи има...»[609].

«Враг»[610] может «навести скорбь (стужение)» (л. 136 об.[611], 213 об.[612]), «разжечь гневом» (л. 136 об.[613], 77 об.[614]), «злыми кознями» (л. 124[615], 136 об.[616], 222[617]) «сотворить» «смятение» (л. 76, 124) [618-619], «вложить в сердце» тревогу, скорбь (л. 152–152 об.)[620].

Яркий образ темных сил появляется в Печатной редакции, при описании дара прозорливости прп. Матфея: «...за превелия своя подвиги прият дарование от Бога таково, яко зрети ему яве лица подземных ефиопов бесов и тех утаенныя козни обличати...» (л. 147)[621]. Сравнение злых духов с эфиопами присутствует в древней патериковой литературе[622], кроме того, его появление обусловлено скрытым уподоблением прп. Матфея проповедовавшему в Эфиопии апостолу Матфию – святому, соименному, по мнению редакторов Патерика (л. 147), печерскому подвижнику.

То, что происходит или возникает под влиянием действий искусителя, «врага» через людей, в Житии прп. Феодосия получает определение «вражия часть»; оно прилагается ко всему, что является нарушением монастырского устава или благословения. Так, прп. Феодосий, находя в кельях братии лишнюю пищу или одежду, сжигает их, «аки вражию част(ь) и преслушания дело» (л. 63)[623]; так же называются хлеб и мука,

относительно которых было нарушено распоряжение игумена (л. 62, 86)[624].

Искушения в патерике делятся на **общие и особенные**. К первому типу относятся все трудности в отношениях с другими людьми, а также нехватка пищи в монастыре, страдание, болезнь; ко второму типу – случаи прямого «прельщения» подвижников.

Искушения, связанные с отношениями между людьми, наиболее полно представлены в Житии прп. Феодосия. По мнению В. Н. Топорова, такое исчерпывающее собрание иноческих искушений в житии одного из двух главных духовных наставников Печерского монастыря имеет «специальное назначение и остро-прагматический характер»[625]: оно служит руководством в борьбе иноков со злыми силами. Здесь же представлено и **образцовое перенесение искушений**, в полном соответствии с главной чертой образа святого – исключительным смирением. С помощью речевых формул повествуется о принятии искушений (испытаний) «с радостью» и молитвенным благодарением[626]. Так, после описания побоев, нанесенных матерью отроку Феодосию, в Житии говорится: «Блаженный же юноша вся сия с радостию приимаше, и Бога моля, благодаряше о всех сих» (л. 46)[627]. Такова же реакция юноши на насмешки сверстников (л. 46 об.)[628], а позже – на случай с княжеским возницей, заставившим святого самого править лошадью (л. 60 об.)[629]. Следует отметить, что в рассматриваемом контексте довольно часто присутствует эпитет «блаженный», в то время как в других случаях это определение, частое в ранних редакциях, последовательно заменяется на «преподобный». Семантическое родство данного эпитета с текстами Евангелия и апостольских Посланий[630] проявляется в рассказе об укорениях прп. Феодосия за «худость риз»: «...но он со радостию приимаше поношение сие их, воспоминая Господа рекша: Блаженни есте, егда поносят вам» (л. 60 об.)[631]. Другая из «заповедей блаженства» в виде скрытой цитаты присутствует в словах прп. Феодосия, сказанных по поводу усиления княжеского преследования: «...о сем зело радуюся, братие, и ничтоже ми блаженнее есть в житии сем, яко изгнанну быти правды ради...» (л. 78)[632].

Указание на благодарение в искушении присутствует в рассказе о перенесении мучений в плену прп. Никоном Сухим («...благодаряше Гопода о всемъ, и моляшеся къ Нему беспрестани» (л. 238 об.)[633]) и о мученической смерти на кресте прп. Евстратия («...пригвожденъ бысть къ кресту, и благодаряше Госпо-

да о семъ, живъ сый безъ брашна и пития...» (л. 235 об.)[634]). Истолкование подобной реакции присутствует в Житии прп. Арефы, где значение искушения получает кража у инока имущества: «...хотя бо диавол в хулу въврещи человека, творит ему то, благодарный же все Богови предает, сего ради равно милостыни есть» (л. 257)[635]. В Печатной редакции Патерика так же описывается восприятие наказания прп. Нифонтом (л. 265)[636].

Другой формулой, характеризующей образцовое перенесение искушений, является выражение «аки ничтоже зло (скорбно) прием». Она употребляется в описании терпения прп. Феодосием страданий от носимых на теле вериг (л. 48)[637], а после – побоев матери за их ношение (л. 48 об.)[638]. Смысловым наполнением рассматриваемых речевых формул является доверие к Богу, благодарность Ему за поддержку в испытаниях.

Для определения **смысла искушения и путей его преодоления** в патерике нередко используются прямые и скрытые цитаты из библейских текстов; как, например, в описании реакции прп. Феодосия на скудость монастырской жизни: «Поистине же земный ангел и небесный человек, преподобный отец наш Феодосий, видя, яко множащимся братиям, зело место бе тесно... к сим же и яко скудость бе в всем. Никогда же впаде в печаль, ниже поскорбе о том, но по вся дни братию утешаше, поучая никакоже пещися о плотстем, и Господень глас воспоминаше им, яко Той рече: В дому Отца Моего обители многи суть, и паки: Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и сия вся приложатся вам» (л. 54 об.–55)[639]. Здесь соединены две цитаты из Священного Писания, причем первая из них дана в контексте (который можно назвать метафорическим), далеком от первоначального[640]. Кроме того, в приведенном выше фрагменте встречается первый случай заимствования определения «земный ангел и небесный человек» из Жития прп. Саввы Освященного, которое неоднократно использовалось позднее в древнерусской агиографии[641]. Завершающим элементом в данном описании образцового перенесения искушений является подтверждающее его указание на Божественную помощь: «Сия преподобный егда воспоминаше, Бог неоскудно, еже бе на потребу, подаяше ему» (л. 55)[642]. Цитаты из Библии утверждают значение события как искушения и определяют пути его преодоления в повествовании о прп. Арефе, лишившемся имения: «Братия же вси моляху того, да престанетъ от таковаго взыскания, и утешаху глаголюще: // Брате, возверзи на Господа печаль твою, и

Той тя препитаетъ»[643] (л. 256–256 об.)[644]. В Житии прп. Никона Сухого также содержатся библейские обоснования терпеливого перенесения страданий (искушений): «....Той бо Самъ предаетъ въ плен крепость ихъ же хощетъ[645]. Но мы аще блага прияхомъ от руки Господня, злаго не стерпимъ ли?[646]» (л. 238 об.)[647]. В речь прп. Моисея Угрина, терпевшего жестокие страдания в плену, в том числе и за решение стать монахом, вплетается парафраз текста Послания к Римлянам св. апостола Павла[648]: «Отвеща им мужественный Моисей: ...Мне же никако же мощно есть отрещися мнишества и любве Божиа, и никое же томление ни огонь, ни меч(ь), ни раны не могут мене разлучити от Бога и сего великаго ангельскаго образа» (л. 192 об.)[649].

Впадение в искушение рассматривается как заблуждение, вызываемое «неразсуждением» или забвением слов Иисуса Христа. Поэтому цитаты из Библии в этом случае имеют значение нереализованного пути преодоления искушения. В описании впадения в искушение часто употребляются речевые формулы «не разсуди (не разуме)» (искушения), «не помяну(л)» (слов Иисуса Христа или апостолов). Так, прп. Феодор стал испытывать сожаление о розданном бедным богатстве и «не разсуди искушения, ниже помяну Господа рекша: Не пецытеся душею вашею, что ясте или что пиете; воззрите на птица небесныя, яко ни сеют, ни жнут, ни сбирают в житница, и Отец ваш Небесный питает я. И начат от скорби к отчаянию приходити нищеты ради...» (л. 214)[650]. В том же повествовании, когда речь идет о несправедливом решении судьи в отношении прп. Феодора, говорится: «...судия неправедный, злата даром побежден (не поминая на ся осуждения Божия, яко неправедно судяй, сам осужден будет), присуди...» (л. 220)[651]. Образ судьи здесь перекликается с образом «судии неправедного» одной из евангельских притч, а также включает аллюзию на одно из речений Христа[652].

В кратком варианте описания впадения в искушение сохраняются те же речевые формулы и иногда – двухчастная структура описания (не.., ни...), например, прп. Исаакий «...не разумевъ бесовскаго действа, // ни воспомянувъ оградити себе знамениемъ крестнымъ, поклонися тому, аки Христу...» (л. 149 об.–150)[653]; прп. Феодор «...не разумев беса его суща...» (л. 214 об.)[654] и «не помяну Феодор имени Господа Бога...» (л. 215)[655]; прп. Еразм «...не разсудив искушения, в нечаяние себе вверже...» (л. 252 об.)[656].

Искушение может состоять в неправильном истолковании Священного Писания. В таких случаях обычно текст Библии приводится в искажающем его контексте; он дается от лица искусителя или людей, служащих орудиями искушения. В Житии прпп. Феодора и Василия «злохитрый бес» обращается к первому из подвижников с обещанием скорой материальной награды за пожертвованное золото, приводя на память слова Христа: «...воскоре приимеши от Бога воздание разданнаго твоего имения, Той бо рече: Всяк, иже оставит дом, или села, имени Моего ради, сторицею приимет, и живот вечный наследит...» (л. 215 об.)[657]. Если в приведенном выше фрагменте очевидно неправильное понимание библейского текста, то оно гораздо менее заметно в словах «друзей» прп. Моисея Угрина, уговаривавших его жениться, где звучат многочисленные цитаты из Библии в пользу брака (л. 190 об.)[658]. То, что эта речь имела значение искушения для юноши, решившего стать монахом, свидетельствует его ответ, исполненный горькой иронии: «Ей, братиа и добрыи мои друзи, добре мне советуете, разумею, яко лютейша змиина шептания, яже въ Раи къ Еве, словеса предлагаете ми» (л. 191)[659]. Еще менее очевидно искушение в Житии прп. Никиты (и для самого подвижника), поскольку в речи искусителя звучат скрытые цитаты из Священного Писания, направленные на то, чтобы скрыть истинный характер происходящего[660]: «...тогда гласъ бысть к нему: не явлю тебе // занеже юнъ еси, да не вознесся, низпадеши[661]» (л. 155 об.–156)[662]; «...душепагубный змий приимъ область над нимъ, рече: невозможно есть человеку во плоти сущу видети мя...[663]» (л. 156)[664]. Это искушение – прелестное состояние, в котором инок мог даже пророчествовать, – потребовало специального комментария: «...бес имущаго быти не весть, но еже сам содея и научи злыя человеки или убити, или украсти, сия возвещает... бес, мнимый ангел, поведаша ему вся случившаяся им, той же пророчествоваше, и бываше тако» (л. 156 об.)[665]. Ветхозаветное истолкование казни через распятие на кресте как самой позорной смерти, отмененное Крестной Жертвой Спасителя, звучит в описании мученической смерти прп. Евстратия: «...Моисей законъ от Бога приемъ намъ дасть, и се въ книгахъ своихъ рече: Проклятъ всякъ, висяй на древе[666]» (л. 235 об.)[667]. Ответ святого также состоит из цитат, но уже истолкованных в духе Нового Завета.

Иногда в Патерике описывается **усиление искушений**, – когда святой «с радостию и молчанием» переносит их нача-

ло. В этих случаях «ненавидяй добра враг, видя себе побеждаема смирением» (л. 46 об.)[668], «не почиваше» (л. 46 об.)[669], «не оставляше» (л. 47[670], 174 об.[671]) своего дела, «поощряя» на зло (л. 47[672], 220[673]), и, «не терпяще... (прогонения, укоризны)»[674] (л. 173 об.[675], 219 об.[676]), «вооружает(ся)» на подвижника (л. 46 об.[677], 214 об.[678]), «паки» «воздвигает бурю» (л. 219[679], 220 об.[680]). Иногда главным действующим лицом является не искуситель, а люди, служащие его орудиями (л. 165[681], 189[682]).

Борьба с искушениями изображается в Патерике как постоянство в подвигах и добродетелях. Так, о прп. Феодосии после рассказа об упреках со стороны матери говорится: «Блаженный же (яко обыче) моляшеся Богу по вся дни, ходя в церковь Божию... Бе же смирен сердцем и покорив к всем...» (л. 47 об.)[683]. Присутствующая во второй части фрагмента скрытая цитата из слов Христа[684] проявляет евангельское основание такого поведения, отвечающего принципу Imitatio Christi. Синонимом постоянства в подвигах является терпение, о котором говорится в Житии прп. Моисея Угрина: «Не буди ми погубити труда пяти лет, яже ми Господь дарова терпети в узах сих, неповинну сущу таковым мукам...» (л. 179–179 об.)[685], а также – в Житии прп. Иоанна Многострадального: «...брате, мужайся, и да крепится сердце твое, потерпи Господа и сохрани пути Его, и Той не оставит тя в руку враг наших, ниже предаст в ловитву зубом их... и тако Господь терпением твоим изведет тя от рова страстей и от брения нечистоты» (л. 196–196 об.)[686]. Скрытые цитаты из Псалтири[687], используемые здесь, показывают библейские основания этой добродетели как средства борьбы с искушением.

Однако основным средством борьбы с темными силами являются пост и молитва, провозглашенные в качестве таковых Иисусом Христом: Господь говорил ученикам, не сумевшим исцелить одержимого мальчика: «Сей род изгоняется только молитвою и постом»[688]. В патерике подобная борьба вознаграждается Божьей помощью и победой над злыми духами, в которой важную роль играют молитвы святых. Так, первые насельники монастыря – прпп. Антоний, Никон и Феодосий в Житии последнего сравниваются с тремя светилами, разгоняющими «т(ь)му бесовскую» «молитвою и алканиемъ» (л. 52 об.)[689].

Формула «вооружився молитвою и постом» используется в повествовании о борьбе со злыми духами прп. Феодосия (л. 74 об.)[690], а в Печатной редакции появляется в Житии прп. Ефрема (л. 137)[691]; прп. Моисей, видя «неистовство» поль-

ской госпожи, державшей его в плену, «молитве и посту прилежаше паче, изволивъ Бога ради хлебъ сухъ и воду съ чистотою, нежели многоценная брашна и вино съ скверною[692]...» (л. 190)[693].

Молитва упоминается в описании конкретных случаев борьбы со злыми духами в Житии прп. Феодосия во время его затворничества: услышав демонские голоса, он, «...оградивъ себе оружиемъ крестнымъ, и воставъ начинаше пети Псалтырь... преподобный же паки въставъ, псаломское пение начинаше, и гласъ онъ изчезаше паки» (л. 73 об.–74)[694]; при возобновлении искушений святой начинал «прилежно Бога молити, и часто поклонение творити...» (л. 75)[695]. Во время изгнания бесов из хлебни и из хлева прп. Феодосий остается там до утра, «молитвы творя» (л. 74–74 об.)[696], причем в обоих случаях имеется упоминание о «затворении» дверей, которое соотносит молитву святого с евангельским образцом молитвы и подчеркивает ее действенность[697]: прп. Феодосий «внийде в хлевину. Затворивъ же двери, и ту пребысть до утрия, молитвы творя: и от того часа не явишася бесове на месте томъ...» (л. 74 об.). В качестве способа борьбы с искушениями прп. Василий советовал прп. Феодору просить каждого приходящего к нему произнести молитву и только после этого беседовать с ним; эта «молитва» ранней редакции[698] в Печатной превратилась в «Иисусову молитву» (л. 217–217 об.)[699] – редакторы, вероятно, сочли данный фрагмент текста отражением практики, издавна существующей в православных монастырях.

В поучении прп. Феодосия инокам о преодолении искушений пост и молитва упоминаются наряду с другим важнейшим средством борьбы: не бояться злых духов[700] и оставаться на своем месте (в монастыре или келье) (л. 74 об.)[701]. В разговоре с иноком Ил(л)арионом святой уделяет этому особое внимание, говоря: «...ни брате не отходи, да не како похвалятся // тобою злыи бесы, яко победившее бегуна тя сотвориша: и оттоле бол(ь)шее зло начнуть ти творити, яко власть приемъшии на тя» (л. 75–75 об.)[702]. Эта мысль повторяется в рассказе прп. Иоанна Многострадального о собственном искушении: «...изволих паче изгорети въ огни том Господа ради, нежели изыйти изъ ямы бесом поругаемъ» (л. 197 об.)[703]. В Житии прпп. Феодора и Василия уже во Второй Кассиановской и последующих редакциях уход из монастыря под влиянием искушения трактуется как уход «от места святаго, преподобных отецъ Антония и Феодосия, и самыя Пресвятыя Богородицы, паче же от Бога» (л. 216)[704].

Избавление от искушений совершается Божьей силою, при условии борьбы самих подвижников. При этом прекращение искушения практически всегда происходит в ответ на молитву святого (святых). Избавление прп. Никиты от искушения происходит после того, как подвижники «...в добродетелех сияющии пришедше, молитвы творяху к Богу о Никите, и отгнаша беса от него, яко ктому не виде его» (л. 157)[705]. Прп. Григорий благодаря молитвам стяжал многочисленные чудотворные дарования, первым из которых отмечается дар изгнания злых духов: «Прежде же всех прия от Бога победу на бесы, яко издалече темъ святаго видевшим возопити: О Григорие, изгониши ны молитвою своею» (л. 173 об.)[706]. На молитву – «упование» на Бога – в данном контексте указывается также в Житии прп. Моисея: «Богъ же даяй пищу всякой плоти, Иже препита въ пустыни Илию иногда, таже Павла Фивейскаго, и иныхъ многихъ рабъ Своихъ уповающихъ Нань, не остави и сего блаженнаго: ибо некоего от рабъ жены тоя на милость преклони, иже въ тайне подаваше ему пищу...» (л. 190)[707].

Очень часто избавление от искушения описывается при помощи формулы «молитвами преподобного(-ных), святого(-тых)», ведущей начало от агиографических[708] и богослужебных текстов и используемой также в описаниях чудес; при этом имеются в виду молитвы прежде всего основателей Печерского монастыря – прпп. Антония и Феодосия. Так, бесы не смеют приблизиться к келье инока Илариона, «молитвами преподобнаго Феодосия изгнани бывше» (л. 75 об.)[709]; «молитвами преподобнаго Феодосия» происходит избавление от нападения разбойников на монастырь (л. 65 об.)[710]. «Молитвами преподобных Своих» Господь спасает прп. Феодора (л. 216 об.)[711] и прп. Иоанна Многострадального (л. 197)[712]; прп. Никону Сухому в чудесном явлении обещается скорое освобождение из плена «молитвъ ради святыхъ отецъ Антония и Феодосия, и прочиихъ иже съ ними преподобныхъ Печерскихъ» (л. 239)[713]. Указанная формула употребляется и в текстах, которые принадлежат последней, Печатной редакции: после прекращения княжеского гонения иноки возвращаются к прп. Антонию: «Бог же молитвами его дарова...» (л. 7), заступничество княгини за иноков возводится к образу молитвы за них Богоматери: «...ходатайствомъ княгини къ князю Изяславу, паче же реку молениемъ небесныя Царицы Пресвятыя Богородицы къ Царю Славы Христу Богу, возвратишася въ пещеру свою...» (л. 137).

В контексте повествования о борьбе и победе над злыми духами в Патерике несколько раз приводится прямая речь подвижника, обращенная к злым силам. В словах прп. Исаакия содержится указанная выше речевая формула, в свойственном ей «победном» контексте: «…ныне силою Господа моего Иисуса Христа, и молитвами преподобныхъ отецъ Антония и Феодосия, имамъ победити васъ...» (л. 152)[714].

Другие случаи представлены «запрещальными молитвами» святых. Т. Р. Руди называет таковой молитву, включающую начало 67-го псалма[715] «Да воскреснет Бог...», слова которой часто приводятся в соответствующем контексте древнерусских преподобнических житий[716]. В Киево-Печерском патерике «запрещальными» называются молитвы прп. Григория против бесов (л. 173 об.)[717], однако содержание их не приводится. Только в Житии прпп. Феодора и Василия присутствуют три «запретительных» текста, не совпадающих с указанным. По своему строению они скорее соотносятся с «запрещениями» св. апостола Павла[718]. В первом случае эти слова следуют за молитвой прп. Феодора: «...начатъ молитися Богови прилежно, таже рече велиимъ гласомъ: Запрещаетъ ти Господь, вселукавый бесе…» (л. 218)[719]. Другие два примера начинаются с доксологической формулы, за которой следует упоминание чудес, совершенных Богом в отношении злых духов. Первый апеллирует к ветхозаветной истории: «...Въ Имя Отца и Сына и // Святаго Духа, съвергшаго тя съ Небесъ и давшаго въ попрание Своимъ угодником, повелеваю ти азъ грешный не престати от дела сего, дондеже все измелеши жито...» (л. 218–218 об.)[720]. Во втором содержится указание на евангельские события: «...Въ Имя Господа Бога нашего И(и)суса Христа, повелевшаго вам въ свиния внити[721], повелеваю вамъ азъ грешный рабъ Его, все древо, еже на брезе есть, на гору вознести... // ...и да увесте, яко Господь есть на месте семъ» (л. 219–219 об.)[722]. Вторая часть приведенного фрагмента, в котором отмечается Божья помощь печерским подвижникам и всему Печерскому монастырю (в указании на «место» подвижничества), содержит скрытую цитату из библейского повествования о патриархе Иакове[723].

Преодолению искушения сопутствует указание на раскаяние в «неразсуждении», «забвении», осознание ошибки, повлекшей впадение в искушение. При этом используется формула «покаянного плача», ведущая начало от евангельского описания покаяния св. апостола Петра[724]. Так, прп. Феодор, выслушав объяснение его искушения от прп. Василия, «...в

ум прием, плакаше своего согрешения и брата ублажаше, воздвигшаго и от таковаго недуга» (л. 214–214 об.)[725]. Прп. Тит, раскаиваясь во вражде с Евагрием, «...нача плакатися горько своего согрешения...» (л. 254)[726]. Та же формула используется в повествовании о заказчике иконы в Житии прп. Алимпия (л. 167)[727]. В рассказ о покаянии прокаженного в Житии прп. Алимпия со Второй Кассиановской редакции включается также скрытая цитата из евангельской притчи о блудном сыне[728]: «...пришедъ некогда въ себе, помысли исповедати вся согрешения своя...» (л. 163)[729], а в Печатной редакции она появляется и в повествовании о прп. Никите (л. 157)[730]. В Житии прп. Феодосия (л. 56 об.)[731] и прп. Григория (л. 177 об.)[732] используется формула «пад, ...прощения прося», также – библейского происхождения[733].

Сущность **избавления от искушения**, победы над ним, определяется как со-действие («синергия») Бога и человека, что подтверждается в патерике соотнесением с евангельским текстом: «И сбыстся зде в делех блаженнаго Феодора слово апостолов, иногда глаголавших: Господи, и бесы повинуются нам о Имени Твоем. Такожде и речение Самаго Слова Божия Иисуса, Иже рече: Се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию[734]» (л. 218 об.)[735].

В описании победы иноков над темными силами нередко присутствует воинская символика[736]. Так, прп. Феодосий называется «победоносцем на злыя духи» (л. 52 об.)[737], «добрым воином Христовым» (л. 73 об.)[738]; «храбрым воином Христовым» именуется прп. Моисей Угрин (л. 194)[739]; после окончания княжеского преследования иноки возвращаются в пещеру «аки неции храбрыи от брани, победивше супостата своего...» (л. 137)[740]. В Печатной редакции Патерика появляются характеристики, эмоционально усиливающие повествование: иноки побеждают врага «до конца» (прп. Моисей, л. 194)[741], «конечне» (прп. Феодосий, л. 74)[742].

Формула «взя(т) (прия(т)) победу на бесы» используется в Житиях прп. Исаакия (л. 152)[743], прп. Григория (л. 173 об.)[744]; в Житии прп. Феодосия о святом говорится, что он «взя власть на них» (л. 74)[745]. После этого («от того часа») злые духи не смеют приближаться к преподобному и к тому месту, где он находится (об искушениях в пещере, л. 74[746]; изгнание бесов из хлебни, л. 74[747]; изгнание бесов из хлева, л. 74 об.[748]), и «токмо отдалече мечты творяху ему» (л. 73 об.)[749]; или имеется указание на то, что святой не боится их: «...отбежа от мене страхъ

той...» (прп. Феодосий, л. 75)[750]. Яркое воплощение мотива бесстрашия по отношению к злым силам, построенное на значении слова «Веельзевул» («повелитель мух»), появляется в Житии прп. Исаакия в Печатной редакции: «И тако победу взят на бесы, и аки мух ни во что же имеяше устрашения их и мечтания... глаголаше к ним: Князь ваш бесовский Веел(ь)зевул есть, егоже аки идола мух (якоже сказуется имя его) не боюся, ниже вас, рабов его... и знаменаше себе крестным знамением, и тако мух тех веел(ь)зевуловых отгоняше» (л. 152). Этот выразительный фрагмент является трансформацией краткого текста Основной редакции: «И тако победу взя на бесы, яко мух, ни во что же имеяше устрашениа и мечтаниа ихъ»[751], сохранившегося и в других редакциях. В описании победы над бесами прп. Феодора в Печатной редакции появляется образ искусителя из Послания св. апостола Петра: «И тако укрепися на врага, и Господь избави его от уст льва, ищуща поглотити...[752]» (л. 217 об.)[753]. В некоторых случаях в Патерике встречается признание поражения злыми силами, выраженное в прямой речи, как в Житии прп. Григория (л. 173 об.)[754], прп. Исаакия (л. 152 об.)[755], прп. Феодора и Василия (л. 218 об.)[756].

Последним звеном в описании искушений является **жизнь подвижника после их преодоления.** Здесь можно выделить два варианта повествования: указание на возвращение к прежним подвигам или на усиление подвигов. Первый представлен в повествовании о жизни иноков в пещере после окончания княжеского преследования: «...и беху выну в пещере, хваляще и благословяще Бога» (л. 137)[757]. Упоминание о молитве, представляющее собой заимствование из Деяний святых апостолов или, скорее, из чинопоследования всенощного бдения[758], служит символом всей монашеской жизни, а также – мотива благодарения Богу. После неудачи его паломничества в Святую землю прп. Феодосий «...на первый подвиг возвратився, хождаше в церковь Божию по вся дни» (л. 46)[759]; прп. Исаакий после преодоления искушений «...паки восприят житие жестоко...» (л. 151)[760].

Об усилении подвигов[761] после преодоления искушений повествуется в Житии прп. Феодосия, который после пострижения в иночество его матери, с личностью которой было связано немало трудностей на его духовном пути, «бол(ь)шими труды начать подвизатися на рвение Божие» (л. 52 об.)[762]. Прп. Никита «въдавъ себе на великое воздержание и послушание... яко превзыйти ему всех добродетелию» (л. 157)[763]; прп. Феодор «въдасть

себе... въ работу велию» (л. 218)[764]. Прп. Нифонт, пострадавший за свои взгляды на церковную иерархию, получив письмо от Константинопольского патриарха, поддерживающее его мнение, «зельнейшею ревностию себе утверждаше» (л. 265)[765]; в Печатной редакции «большие подвигов степени» упоминаются в рассказе о борьбе с искушениями прп. Антония (л. 13)[766].

В Печатной редакции патерика в повествование о жизни прп. Феодора после преодоления им искушения включаются скрытые цитаты из библейских текстов; так, подвижник «добре преуспеваше в заповедех Господних, и яже праведна, благоугодна, свята и непорочна суть, вся сия совершаше» (л. 214 об.)[767]. В строении этой фразы явственно читается ее зависимость от описания добродетелей в Послании к Филиппийцам апостола Павла[768]. После прп. Феодор закапывает сокровище, послужившее поводом к искушению, и это действие истолковывается как усиленная борьба, благодаря соединению нескольких скрытых цитат, имеющих первоначальный контекст борьбы со злыми силами[769]: «От толика убо рова погибели избавлен сый блаженный Феодор, начат тщатися зело, да паче враг впадет в яму, а не он... сего же сокровища да погибнет и память с шумом» (л. 217 об.)[770].

Ключевым образом в повествованиях об искушениях во всей христианской литературе[771] является **образ золота, очищаемого огнем,** имеющий библейские корни[772]. В патерике он используется, когда речь идет о сильном искушении – в повествовании о прп. Иоанне Многострадальном: «Аз же (рече) поклонився, рех: Господи, почто мя оставил еси зле мучима быти; отвеща мне Глаголяй: противу силе терпения твоего наведеся на тя, да искушен огнем чист явишися, якоже злато...» (л. 198)[773]. Начало этого фрагмента представляет собой перифраз последних слов Иисуса Христа (являвшихся, в свою очередь, цитатой из Псалтири)[774], призванный выразить самую сильную степень искушения. Во Второй Кассиановской редакции образ золота появляется в повествовании о прп. Исаакии; в Печатной редакции в этот текст вплетаются скрытые евангельские цитаты: «Невозможно есть не приити искушениям на человека. Аще бо к Самому Господу искуситель в пустыни приступити дерзну[775], кол(ь)ми паче дерзнет искушати Господня раба. Обаче якоже злато огнем искушено, обретается пред человеком светло, сице и сам человек, искушен напастьми врага, огню вечному преданнаго, просветится пред Богом добрыми делы, аки солнце[776]» (л. 149)[777].

Таким образом, основной тенденцией изменений в топике является стремление к ее максимальному использованию. Так, формула «враг добра ненавистник» заменяет краткое «враг» в Житии прп. Никона (л. 130)[778]; формула выражения образцовой реакции на искушения «с радостию (и молчанием) приимаше» появляется в рассказе о «ссылке» прп. Нифонта в Печерский монастырь; формула выражения борьбы с искушением «молитвою и постом (алканием)» появляется в повествовании о прп. Еразме; формула покаянного плача «нача плакатися (плакашеся) своего согрешения», осложненная коннотациями притчи о блудном сыне, включается в текст Жития прп. Никиты; формулы избавления от искушений «молитвами», «молитв ради» используются в Житиях прп. Исаакия, прп. Ефрема и прп. Антония. Об усилении подвигов после прекращения искушения говорится в Житии прп. Антония и прп. Нифонта. Ключевой в повествованиях об искушениях образ золота, очищаемого в огне от примесей, появляется в повествовании о прп. Исаакии, приобретая дополнительные евангельские коннотации.

Иногда формулы расширяются; так, частая характеристика подвижников «храбор (Христов)» в Печатной редакции приобретает полную форму «храбрый воин Христов» или заменяется на «добрый воин Христов».

За счет включения новых скрытых и прямых библейских цитат расширяются краткие повествования об искушениях ранних редакций; таким образом выявляются заложенные в тексте смыслы или придаются новые коннотации – в Житии прп. Исаакия, прп. Феодора, прп. Исаакия, прп. Ефрема.

Новшеством Печатной редакции является эмоциональное усиление описания победы над искушением характеристиками «конечне», «до конца». К новациям относится также образ злых сил как «подземных эфиопов» в Житии прп. Матфея, свидетельствующий об обращении редакторов патерика к древней агиографии[779]. «Молитва» как средство противостояния искушению в XVII в. превратилась в «Иисусову молитву», что явилось отражением современной монастырской практики.

2.4. Изображение чудес в Киево-Печерском патерике

Рассказы о чудесах, по замечанию Д.С. Лихачева, занимают особое место в житиях святых: они в наибольшей степени насыщены историческими реалиями, поскольку внимание повествователя в них сосредоточено не только на главном ге-

рое – святом, но и на других людях – свидетелях и участниках чудес[780]. По мнению исследователя, чудо во многих случаях выполняет функцию «психологической мотивировки» поступков героя и «вносит движение и разнообразие в биографию святого»[781]. Л.А. Ольшевская разделяет чудеса, описанные в Киево-Печерском патерике, на следующие типы: чудеса «умножения», «помощи и защиты», «превращения» (например, лебеды в хлеб), «наказания и прощения за грехи», «воскрешения», «нерукотворного писания икон», «узнавания»[782], «тушения пожаров». При этом она замечает, что описанные в Патерике чудеса по типологии – «это повторение или варьирование евангельских чудес»[783].

Действительно, евангельский текст оказал сильное влияние на описания чудес, строящихся в соответствии с особой схемой (полной или сокращенной), имеющей постоянные элементы, большинство из которых находится в прямой или косвенной зависимости от описаний евангельских чудес, и выявление этих связей является одной из задач исследования.

Важнейшей чертой повествований о чудесах в Киево-Печерском патерике является то, что они практически всегда следуют за описанием подвижнической жизни святого, его борьбы с искушениями и победы над ними. Этот порядок в точности отражает строение евангельского рассказа о выходе Иисуса Христа на проповедь, сопровождавшуюся многочисленными чудесами, после преодоления Им искушения от злого духа в пустыне[784].

Основными композиционными элементами структуры повествований о чудесах являются следующие: получение подвижником дара чудотворений, который дается ему за многие труды и добродетели; чудо совершается Богом по молитве святого. Наличие веры Богу и доверия чудотворцу является обязательным элементом рассказа о чуде. В чудесах, которые направлены на восполнение недостатка в чем-либо необходимом, важную роль играет мотив изобилия. Обязательно присутствует мотив смирения чудотворца, его стремления скрыть чудо. Важную роль играет и указание на «обязательность» чуда. Удостоверение в чудесном характере события следует только после поиска его естественных причин. Часто присутствует указание на рассказ о виденном чуде – его исповедание, за которым в некоторых случаях следует покаяние и изменение жизни. Реакция на чудо самого чудотворца изображается как прославление Бога, а свидетелей или участни-

ков – как удивление, прославление Бога, священный ужас, увеличение любви к чудотворцу и Печерскому монастырю, совершение неких действий в память чудес. Прямые и скрытые библейские цитаты часто включаются в повествование о чудесах, в том числе как их истолкование. Скрытые цитаты практически всегда лежат в основе стилистических формул и неформульных выражений, соответствующих каждому из перечисленных сюжетных топосов. Они образуют семантический фонд рассказов о чудесных событиях[785]. Принцип подражания, столь важный в агиографической литературе, проявляется здесь в сравнении подвижников с древними святыми в их чудотворениях.

Начать рассмотрение описаний чудес в Киево-Печерском патерике следует с изображения **получения монахом дара чудотворений**. Наиболее частым мотивом, присутствующим в данном контексте, является трактовка дара как прославление иноков Богом, являющееся наградой за их добродетели и подвиги.

Мотив взаимного прославления Бога и Его угодника является одним из устойчивых смысловых элементов всей библейской культуры; он звучит во многих Книгах Ветхого и Нового Завета[786].

В Киево-Печерском патерике этот мотив, состоящий в представлении о прославлении подвижником Бога своими подвигами и прославлении самого подвижника Богом дарованием ему способности совершать чудеса, присутствует в Житии прп. Иоанна Многострадального: святой благодарит Бога за чудо, «яко тех, иже прославиша Его в житии своем чистотою, прославляет и по смерти чудесы...» (л. 198 об.–199)[787]. Связь чуда и добродетели присутствует и в Житии прпп. Феодора и Василия: «Темже прославися Бог в угоднице Своем Феодоре, купно же и советнице сего Василии, ихже ради подвигов бысть сие предивное чудо...» (л. 219 об.)[788].

В Печатной редакции этот мотив появляется в рассказе о чудесном претворении лебеды в хлеб во время голода прп. Прохором: «Бог же, хотя прославити угодника Своего... умножи тогда лободу зело...» (л. 201)[789], а также в повествовании о прп. Никите Затворнике, о котором говорится, что Бог «прослави добродетелное его житие и чудотворения дары» (л. 157 об.)[790]. Рассматриваемый мотив имеется и в позднем по происхождению Житии прп. Антония: «...преподобный отец наш Антоний... прославляше Бога зело в телеси сво-

ем и в души своей, преуспевая в всех добродетелех... Темже и Бог его прослави, яко просияти ему в земле Российской различными чудесы...» (л. 10 об. 2-го сч.)[791]. В данном фрагменте содержится скрытая цитата из Первого Послания св. апостола Павла к Коринфянам: «...прославите убо Бога в телесех ваших, и в душах ваших, яже суть Божия»[792], которая, как и слова Христа, сказанные Им ученикам: «Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на Небесех»[793], является смысловым источником данного мотива.

Библейское основание второй части мотива – прославления Богом подвижника – проявляется в Житии прп. Алимпия: «Обаче Богъ, иже прославляетъ святыхъ своих, якоже Самъ рече въ Евангелии: Не можетъ градъ укрытися верху горы стояй, ниже вжигаютъ светилника и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светитъ всемъ: не утаи добродетел(ь)ных подвиговъ сего преподобнаго мужа...» (л. 165 об.)[794]. Кроме прямой цитаты из Евангелия[795], в данном фрагменте содержится и аллюзия на ветхозаветный текст: «Прославляющаго Мя прославлю»[796]. Прославление Бога совершается иноками в их подвижнической добродетельной жизни. Поэтому нередко встречается указание на то, что монах получает благодатные дары чудотворений за многие иноческие труды[797]. Так, прп. Моисей Угрин получает силу помогать другим в борьбе с плотскими страстями «за премногия же победы страстей нечистых блудных...» (л. 194)[798], в повествовании о прп. Лаврентии за описанием его подвигов поста и молитвы следует рассказ о получении дара исцелений (л. 159)[799].

Наиболее последовательно эта логическая связь выдерживается в поздних редакциях патерика. Так, прп. Пимен Постник получает дары исцеления и пророчества «великаго ради своего пощения и труда» (л. 241 об.)[800]; прп. Иеремии Прозорливому дается «от Бога дар проповедати будущая» «за премногую же его добродетель» (л. 145 об.)[801]; князь Владимир Мономах прославляет Бога, «содеявшаго толика чудеса, добродетелей ради преподобнаго Алимпия» (л. 166)[802]. В Житии прп. Дамиана Целебника эта связь подчеркивается самим грамматическим строем фразы, составляющей переход от описания подвигов святого к повествованию о его чудотворных дарах, которая начинается словом «темже»: «Темже и чудоворения от Господа сподобися...» (л. 143)[803]. Подобным образом после рассказа о подвиге копания могил для усопших братий прп. Мар-

ком следует переход к повествованию о чудесном даре преподобного (л. 206 об.)[804].

Иногда в данном контексте используется формула «сподобися дара (дарования)», свидетельствующая о понимании способности чудотворения как награды. Самое раннее проявление ее находится в тексте повествования о прп. Онисифоре, «иже сподобися от Бога дарования, еже видети согрешения въ всяком человеце...» (л. 18)[805]. В Печатной редакции она появляется в Житии прп. Агапита, который, «последуя подвигом преподобнаго Антония, сподобися... причастник быти тояжде с ним благодати: исцеляше бо молитвою своею всех болящих...» (л. 168 об.–169)[806], а также в Житии прп. Григория, где присутствует противопоставление значения и продолжительности подвига: «И тако по многих подвигах, паче нежели временех, сподобися дарование имети чудотворения» (л. 173 об.)[807].

В Печатной редакции в описании чудес появляется принадлежащий эстетике аскетизма мотив «украшения», свойственный в большей степени описаниям добродетелей и выявляющий таким образом взаимосвязь добродетелей и чудес; последние, как и добродетели, «украшают» святого: так, боярин, ставший свидетелем проявления дара прозорливости прп. Феодосия, возвращается домой, «проповедуя», что тот «не токмо богоугодными вещьми, но и прозрением чудотворне украшается» (л. 67 об.)[808].

Исключительное повествование о желании получить способность чудотворения в Житии прп. Никиты строится в соответствии с логической связью «подвиги – дары». Инок стремится к затворнической жизни из-за того, что та, будучи связана со многими подвигами и трудами, скорее может привести к стяжанию дара чудотворений (хотя такая «установка» на получение дара и признается игуменом и братией монастыря сомнительной)[809]. Инок говорит игумену: «...Человеколюбца Бога молити имамъ, да и мне подасть чюдотворения даръ...» (л. 155 об.). В отличие от текста Основной редакции, где употреблено выражение «прошу же у Господа Бога»[810], в приведенном тексте Печатной редакции присутствует упоминание молитвы как иноческого подвига.

Здесь проявляется основная взаимосвязь чуда и молитвы – чудеса происходят в ответ на молитву святых к Богу. Так, в Житии прп. Феодосия указывается, что чудесное покровительство Киево-Печерскому монастырю связано с молитвенным предстательством святого: «Сице бо Благий Хранитель Бог огра-

дил бяше вся содержания монастырская молитвами уповающаго Нань преподобнаго Феодосия...» (л. 66 об.). Текст Успенского сборника содержит развернутое обоснование этого краткого положения путем привлечения библейских цитат и аллюзий на библейские тексты: «Сице бо бе благый Богъ оградилъ невидимо вься та съдьржания молитвами правьдьнааго и преподобьнааго сего моужа. Темъ же и божьствьныи Давидъ о семь предъ//извеща рекыи, очи Господни на правьдьныя и оуши Его въ молитвоу ихъ[811]. Присно бо Владыка съзьдавыи ны, прикладаеть слоуха своя на послоушание призывающимъ и въистиноу, и тако же молитву ихъ оуслышавъ спасе я, сьде же по воли ихъ и прошению вься творить имъ же, оупъвающиимъ на нь»[812].

Наиболее часто этот мотив проявляется в кратком варианте, в виде речевой формулы «<u>молитвами преподобнаго(-ных) (святого(-тых))</u>», ведущей свое происхождение, по всей видимости, из богослужебных текстов[813] и особенно частой в поздних редакциях патерика. Она нередко присутствует в ранних редакциях, как, например, в рассказе о видении чудесного света над монастырем: «Темь же тако того молитвами благыи Богъ ино пакы чюдо показа о святемь томь месте...»[814]. А в тексте Печатной редакции упоминание о молитве в данном фрагменте выпускается: «Тако же и ино чудо показа Богъ о той же вещи человекомъ близъ живущимъ» (л. 78 об.), вероятно, из-за сосредоточения внимания на значении описываемых чудес – проявлении Божественной воли в избрании места для строительства нового храма. В рассказе о видении огненной дуги, двумя концами соединившей место старой и новой церквей, в тексте присутствует также и мотив прославления: свидетели чуда «прославиша Бога, прославляющаго место то, молитвами преподобнаго Феодосия...» (л. 79)[815]. Как чудо, бывшее «молитвами преподобнаго отца нашего Феодосия», воспринимается процветание Печерского монастыря после смерти святого (л. 83 об.)[816]. Та же формула используется в повествовании о чудесном восполнении муки прп. Феодосием (л. 71 об.)[817], об исцелении больных прп. Агапитом (л. 169)[818] и об исцелении врача Петра прп. Николаем Святошей (л. 248)[819], о чудесном освобождении пленников прп. Никоном Сухим (л. 239 об.–240)[820].

В поздних редакциях данная формула появляется еще в нескольких случаях. Так, она входит в состав переходных фраз между повествованиями о чудесах прп. Феодосия (л. 69[821],

70[822]), а также присутствует в описаниях самих чудес: чуда о восполнении деревянного масла (л. 69 об.)[823], чудес, сопровождавших украшение росписями Успенской церкви (л. 130 об.)[824], чудесного превращения пепла в соль, которую во время голода прп. Прохор раздавал всем просящим (л. 202 об.)[825].

Рассказ об освящении Успенской церкви (во время которого происходили чудеса) в Печатной редакции завершается текстом: «И тако совершися освящение святыя Печерския церкви... Господу Богу Самому во всем поспешествующу и чудодействующу, молитвами Пречистыя Своея Матере и преподобных отец наших Антония и Феодосия Печерских» (л. 120 об.)[826]. Строение этой фразы обнаруживает в ней аллюзию на евангельский текст, повествующий о чудесах, сопровождавших проповедь апостолов после Вознесения Иисуса Христа: «Они же изшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменми»[827].

Вариантом формулы «молитвами» является выражение «молитв ради». Оно встречается в рассказе о чудесном явлении варяга Симона некоему старцу и относится к рассказу о спасении его души: «...восприях благая молитвъ ради святаго...» (л. 95)[828], в повествовании о чудесном избавлении из плена прп. Никона Сухого (л. 239)[829].

Значение молитвы как монашеского подвига в данном топосе проявляется в речи Богородицы, явившейся греческим иконописцам и обещавшей им «милость» в вечной жизни «строителей сих ради Антония и Феодосия» (л. 115)[830]. Здесь отсутствует упоминание молитв и, таким образом, имеется в виду вся подвижническая жизнь святых.

Нередко связь чуда и молитвы в Киево-Печерском патерике реализуется в другом варианте: как рассказ о молитве, предшествующий описанию чуда[831]. Тогда в структуре описания чудесной ситуации молитва святого выступает как необходимое условие чуда. Так, например, строится рассказ о чуде с тремя возами пищи в Житии прп. Феодосия: «То слышав, келаръ отъиде. Преподобный же // моляше Бога о семъ непрестанно. И се Иоанъ первый въ болярехъ князя Изяслава (Богу ему возложшу на сердце) наполнив три возы брашна... посла къ преподобному въ монастырь» (л. 68 об.–69)[832]. Подобным образом происходит чудо восполнения масла: «...преподобному помолившуся... се некто от богатых привезе дельву велику зело, полну масла древянаго» (л. 70)[833], чудо об исцелении, совершенном прп. Агапитом: «Блаженный же Агапит сотворивъ мо-

литву о немъ, даде ему въ снедь зелия, еже самъ ядяше, и здрава его сотвори...» (л. 169)[834].

Представленная в таком виде связь между молитвой и чудом встречается в Киево-Печерском патерике в Житиях прп. Дамиана (л. 144)[835], Никиты (л. 157 об.)[836], Иоанна Многострадального (л. 198)[837], Никона Сухого (л. 240)[838], Еразма (л. 252 об.)[839], в повествовании о чудесах перед строительством Успенской церкви (л. 111 об.–112)[840], а также появляется в Печатной редакции в рассказе о чудесном призвании греческих зодчих (л. 79)[841].

Рассказ о молитве при совершении чуда в Житии прп. Агапита обнаруживает еще одно евангельское смысловое основание описаний чудес в Киево-Печерском патерике: святой неустанно служил больным, «...Бога же непрестанно моля о спасении болящаго, аще и продолжашеся иногда болезнь кому: Сице Богу благоволящу, да веру и молитву раба Своего Агапита умножит» (л. 168 об.)[842]. Здесь содержится аллюзия на следующий новозаветный текст: «Рече же Господь: Слышите, что судия неправды глаголет; Бог же не имать ли сотворити отмщение избранных Своих, вопиющих к Нему день и нощь, и долготерпя о них? Глаголю вам, яко сотворит отмщение их вскоре, обаче Сын Человеческий пришед убо обрящет ли веру на земли?»[843].

Приведенный евангельский фрагмент является также одним из обоснований другого устойчивого элемента повествований о чудесах – указания на **веру Богу и чудотворцу** со стороны свидетеля или участника чуда. Мотив веры Богу и чудотворцу бывает выражен в словах святого (прямая речь), содержащих выражение уверенности в помощи Божией и требование такой же веры Богу и послушания себе от участника чуда. Примеры проявления этого мотива находятся в Житии прп. Феодосия в чудесах восполнения недостатка пищи в монастыре, в чудесных избавлениях монастырской братии от искушений темными силами.

В повествованиях о чудесах «восполнения недостатка» в прямой речи святого часто присутствует речевая формула «Господь попечется о нас (якоже хощет)» (и ее варианты), очевидно, восходящая к евангельскому тексту: «[25]Сего ради глаголю вам: не пецытеся душею вашею, что ясте, или что пиете: ни телом вашим, во что облечетеся: не душа ли болши есть пищи, и тело одежди... [31]Не пецытеся убо, глаголюще: что ямы, или что пием, или чим одеждемся; [32]Всех бо сих языцы ищут: весть

бо Отец ваш Небесный, яко требуете сих всех. [33]Ищите же прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вам»[844]. Проблема приобретения одежды для иноков, давших обет нестяжания, не была важной для братии монастыря, в отличие от проблемы приобретения пищи, от решения которой нередко напрямую зависела их жизнь. Отмеченная речевая формула употребляется в рассказе о чуде с принесенной ангелом золотой монетой («златницей»): прп. Феодосий говорит иноку, сообщившему ему о том, что в монастыре нет пищи и не на что купить ее: «...иди и потерпи мало, моляся Богу, негли Той помилуетъ ны и попечется о насъ, якоже Самъ хощетъ» (л. 68)[845]. В усеченном виде, без окончания «якоже Сам хощет», формула повторяется в повествовании о чуде с тремя возами пищи (л. 68 об.)[846], в повествованиях о чудесах о восполнении муки (л. 71)[847], вина для литургии (л. 69)[848]. Так, в последнем случае прп. Феодосий говорит служащему брату: «...излий все человеку сему, а нами Богъ попечется» (л. 69)[849]. Вариант рассматриваемой формулы используется в рассказе о чудесном завершении иконы ангелом за тяжело больного прп. Алимпия. Святой, надеясь на божественную помощь, утешает человека, заказавшего написать икону к празднику: «...чадо, не стужи, приходя ко мне, но возверзи на Господа печаль твою[850], *и Той сотворит, якоже хощет*: икона ти в свой праздник на своем месте станет» (л. 166 об.)[851]. Используемая здесь скрытая цитата из Псалтири дополняет библейскую семантику топоса.

Иногда краткая речевая формула расширяется путем приведения примеров из Священной Истории. При этом используется также библейская по происхождению формула «мощен есть Бог (и нам помощь подати)» и ее варианты[852]. С ее помощью вводятся указания на чудеса, описанные в Библии. Так, в повествовании о неожиданном прибытии трех возов пищи упоминается чудесное насыщение израильского народа манной: «...надеемся на Бога, Иже въ пустыни людемъ непокоривымъ Хлеб Небесный даде[853], Той и намъ днесь мощенъ есть пищу подати» (л. 68 об.)[854]. Пример из жизни пророка Илии приводится в рассказе о чудесном восполнении муки: «...ими ми веру, чадо, яко мощен есть Бог и от тех малых отрубий наполнити нам муки: якоже при Илии сотвори вдовице оной[855] ...се бо и ныне Тойжде есть Бог, и мощен есть такожде и нам от мала много сотворити...» (л. 71–71 об.)[856]. Без библейского примера эта же формула используется в описании раскаяния прп. Феодосия, попытавшегося воспользоваться другим мас-

лом вместо деревянного, необходимого для лампад: «...лепо бе намъ, брате, надежду имети на Бога, уповающе, яко мощенъ есть подати намъ еже на потребу, а не тако неверствовавше сътворити, еже не бе лепо...» (л. 70)[857].

Проблема отсутствия веры стоит и в центре рассказа о нарушении игуменского благословения, где используется формула «Господь попечется о нас (нами)». Дожидаясь, когда в монастыре соберется вся братия, келарь, вопреки указанию прп. Феодосия, не предложил оставшимся инокам на трапезе вкусный хлеб, недавно привезенный в монастырь. Узнав об этом по возвращении, игумен порицает его за непослушание: «...лучше бе не пещися тебе о приходящемъ дни, но по моему повелению сотворити; и ныне бо Господь нашь, Иже присно печеться нами, подалъ бы намъ еже на потребу, и о большем бы попеклъся» (л. 62 об.)[858].

В двух последних рассказах о несовершении чуда подчеркивается значение мотива веры: во-первых, Богу (вера, надежда), а затем – преподобному (вера, послушание). Смысловым и литературным источником **мотива веры святому подвижнику** является Евангелие, в котором часто встречается требование Иисуса Христа веры человека в возможность совершения Им чудес[859]. Евангельское повествование об исцелении слепого является одним из примеров, где связь между верой и чудом представлена наиболее очевидно: «Иисус же рече ему: иди, вера твоя спасе тя. И абие прозре и по Иисусе иде в путь»[860].

Зависимость от евангельских текстов проявляется и в самом построении повествований о чудесах: святой обращается к участнику чуда со словами повеления, подобными словам Христа или апостолов, произносившихся ими при совершении чудес. Пример этого находится в Житии прп. Феодосия, в рассказе о чудесном восполнении запасов меда, необходимого для угощения князя: «Преподобный же Феодосий, поистинне исполненъ сый Божия даяния[861], глагола ему: се иди по глаголу моему, въ имя Господа нашего И(и)суса Христа, обрящеши медъ въ сосуде томъ. Онъ же, веровавъ, иде; и по словеси преподобнаго, обрете делву право положену и полну сущу меда» (л. 70 об.)[862]. В данном случае прп. Феодосий уподобляется Иисусу Христу в описании чудесного улова рыб апостолами. На повеление Христа рыбакам закинуть сети для лова Симон Петр отвечает Ему: «Наставниче, обнощь всю труждшеся, ничесоже яхом: по глаголу же Твоему ввергу мрежу»[863]. Дважды употребленная здесь формула «по слову моему» (вариант: «по

словеси преподобнаго») с очевидностью отсылает читателя к своему первоначальному библейскому контексту. Эта формула используется также в рассказе об исцелении прп. Николаем Святошей своего бывшего слуги, врача Петра («Врачъ убо (наказан сый преслушаниемъ первым), послуша блаженнаго, и по словеси его въ третий день исцеле» (л. 248)[864]), и в рассказе об исполнении пророчества прп. Пимена об умерших схимниках («Откопаше же гробы о нихъ же откровение сказа, обретоша по словеси святаго трех черноризцевъ» (л. 229)[865]); вариативное проявление ее присутствует и в указании на исполнение пророчеств прп. Иеремии: «...всегда збывашеся слово старца» (л. 146)[866].

Мотив послушания святому может быть выражен также другими речевыми формулами, представленными в двух из приведенных выше примеров: «(Онъ же) веровавъ, (иде)» (л. 70 об.), «послуша блаженнаго» (л. 248). Эти речевые формулы (и их варианты) являются одним из наиболее устойчивых элементов описания чудесных ситуаций в Киево-Печерском патерике. Содержащееся в этих формулах указание на веру, доверие, послушание нередко обладает значением причины в рассказе о чуде, как, например, в рассказе об избавлении прп. Феодосием некоего инока от искушений. В совершении этого чуда святой уподобляется Иисусу Христу, т. к. действует «со властью»[867], обращаясь к страдающему брату: «...иди, брате, в келию свою, и отселе не имуть ти никоеяже пакости творити лукавии беси, ниже видети их имаши ктому. Азъ же, веровавъ, поклонихся преподобному и отъидохъ. И оттоле пронырливыи бесы не дерзнуша приближитися къ келии моей, молитвами преподобнаго Феодосия изгнани бывше» (л. 75 об.)[868]. Формула является первым элементом в двухчастной структуре описания чудесной ситуации; вторым является указание на само чудо. «Со властью» действует и прп. Марк Гробокопатель, когда обращается к иноку с приказанием пойти и повелеть умершему ожить на время, пока не будет выкопана могила: «Глаголю ти, иди и рци умершему...»; являя образец веры и послушания, инок выполняет приказание: «Послушавъ убо брат, иде въ монастыръ...» (л. 207 об.)[869], и чудо совершается. Указание на веру словам святых с помощью формулы «веровав» предшествует описанию чудесного исцеления боярина Василия (л. 93 об.)[870], в Печатной редакции – также и инока Вавилы (Житие прп. Афанасия, л. 244)[871]. Вера «словеси преподобнаго» (сочетание с формулой «по словеси») упомина-

ется в рассказе о чудесном написании иконы ангелом в Житии прп. Алимпия (л. 166 об.)[872].

Сокращенный вариант данной речевой формулы представлен в описании чуда умножения муки, где о келаре говорится: «Онъ же се слышавъ, отъиде, и яко вниде въ храмину, виде сусекъ, иже первее бе тощъ, молитвами же преподобнаго отца нашего Феодосия полнъ сущъ муки, яко и пресыпатися ей чрезъ верхъ на землю» (л. 71 об.)[873]. Здесь слово «слышавъ» семантически равнозначно указанию на веру, с которой человек уходит от святого. Об этом свидетельствует типичное развитие повествования: «...отъиде, и... виде сусекъ... полнъ сущъ муки», подтверждающее зависимость данной речевой формулы от евангельского повествования[874].

Отсутствие веры Богу, как и отсутствие веры преподобному может являться причиной несовершения чуда или нарушения порядка повествования о нем. Так, в рассказе о чуде с вином, необходимым для литургии, пономарь сначала проявляет непослушание прп. Феодосию: «Онъ же отшед, преобиде святаго повеление...» (л. 69)[875]. Неверие впрямую называется причиной усиления болезни больного проказой киевлянина, приходившего в монастырь с сомнением в исцелении: «Возвратися убо въ домъ свой плачася и сетуя, ниже исхождаше на светъ многи дни, за студъ смрада, глаголя къ другомъ своимъ: Покры срамота лице мое, чуждъ быхъ братии моей, и страненъ сыномъ матере моея[876], яко не съ верою приходихъ къ преподобнымъ отцемъ // Антонию и Феодосию...» (л. 162 об.–163)[877].

Одним из фрагментов текста патерика, в котором мотив веры в возможность совершения святым чуда особенно ярко проявляет свою зависимость от евангельского текста, является рассказ о просьбе варяга Симона к прп. Феодосию о спасении душ всех его родных. На возражение преподобного, что эта просьба превосходит его силы, Симон отвечает словами евангельского прокаженного, просившего Иисуса Христа об исцелении: «...аще хощеши, подаси ми, можеши бо[878] по данней ти благодати от Господа, иже именова тя преподобнымъ...» (л. 107)[879]. К евангельскому тексту отсылают и слова игумена Печерского монастыря, отдавшего после смерти прп. Николая Святоши власяницу святого его брату: «По вере твоей буди тебе[880]» (л. 250)[881]; в дальнейшем повествовании эта власяница проявляет свою силу чудотворной святыни, поскольку князь, надевая ее, неоднократно получал исцеление во время болезни, а в битве оставался цел.

Чудеса, описанные в Киево-Печерском патерике, нередко впрямую **уподобляются евангельским чудесам**. Так, исцеление прп. Алимпием неизлечимо больного (прокаженного) человека, не верившего в силу молитв печерских святых, а затем раскаявшегося и получившего исцеление, понимается как исцеление от болезни не только тела, но и души – от духовной слепоты, благодаря обретению веры. Поэтому прп. Алимпий уподобляется Христу в совершенных Им чудесах исцеления прокаженного и слепорожденного[882] (л. 163–163 об.)[883].

Однако чаще в Киево-Печерском патерике встречаются случаи **использования аллюзий и скрытых цитат** из новозаветных повествований о чудесах, несущих смысловую нагрузку первоначального контекста и благодаря этому являющихся **своеобразными истолкованиями** описываемых в патерике чудес. В начале того же повествования об исцелении прокаженного используется скрытая цитата из евангельского рассказа об исцелении кровоточивой жены[884]: «Бысть некто от богатых града Киева прокажен, и много от врачевъ, волхвовъ же и иноверныхъ людей врачуемъ помощи искаше: но не получи, паче же и горшее себе приобрете» (л. 162 об.)[885]. Когда в келье прп. Исаакия загорелась печь, святой «въступи босыма ногама на пламень, и стояше дондеже выгоре пещъ, таже снийде ничимже врежденъ» (л. 152)[886]. Окончание фразы обнаруживает след явного влияния слов Христа, в которых Он обещает дар чудотворения Своим ученикам: «[17]Знамения же веровавшим сия последуют: Именем Моим бесы ижденут: языки возглаголют новы: [18]Змия возмут: аще и что смертно испиют, не вредит и́х: на недужныя руки возложат, и здрави будут»[887]. Евангельский образец просматривается и в рассказе о чудесном претворении прп. Прохором во время голода пепла в соль, которую он раздавал нуждающимся; это рассказ о чудесном умножении хлебов, совершенном Христом для того, чтобы накормить голодных людей[888]. О связи с этим текстом свидетельствует указание на молитву преподобного перед совершением чуда: «Блаженый же Прохор, видев скудость ту, собра в келлию свою множество пепела от всех келий, и помолився Господеви, начат раздавати всем соли требующим пепел той, из негоже всем бываше соль чиста...» (л. 202 об.)[889]. В Житии прп. Пимина Многоболезненного встречаются описания двух чудесных исцелений человека, который после первого из них нарушил данное обещание, заболел снова и был исцелен вторично Печерским святым. Описание этой ситуа-

ции соотносит ее с описанием евангельского исцеления в источнике Вифезда, в частности со словами Христа, сказанными Им после совершения исцеления: «...се здрав еси: ктому не согрешай, да не горше ти что будет»[890]. Скрытая цитата из этого текста присутствует в словах преподобного Пимена: «Маловере, се здрав еси, ктому паки не согрешай» (л. 227)[891]. Многолетняя болезнь героя евангельской истории соотносится в данном случае с многолетним пребыванием в болезни самого чудотворца – прп. Пимена. Связь с тем же евангельским текстом, хотя и не такая явная – в виде частичной скрытой цитаты, прослеживается и в рассказе о первом исцелении больного человека: «Блаженный же Пиминъ рече тому: Се Господь отъемлетъ болезнь твою от тебе, <u>и ктому здравъ сый</u>, служа мне и подобным мне...» (л. 226 об.)[892]. Продолжение скрытой цитаты «исполни обетъ твой» имеет здесь значение указания, как следовало поступать, чтобы не согрешить. Кроме того, в описании вторичного исцеления присутствует аллюзия на евангельское повествование об исцелении слепого: «...шедше, рцете ему: зовет тя Пимин, востав, прииди к нему[893]...» (л. 227)[894]. Именование исцеленного «маловере» также представляет собой явную отсылку к описаниям других евангельских чудес, в которых Иисус, обращаясь к Своим ученикам, укорял их за маловерие[895].

В описании чудес нередко встречается **указание на неизменность их совершения**. Этот топос также восходит к описаниям евангельских чудес, одним из которых является описание исцеления в источнике Вифезда. Так, частичная скрытая цитата из этого текста используется в рассказе об исцелениях, совершавшихся прп. Антонием и прп. Дамианом, подражавшим первому в подвиге. О прп. Антонии говорится, что приходившие к нему люди «абие здравы бываху, яцем же недугом одержими бяху» (л. 10 об.)[896]. Цитируемый здесь текст является также окончанием евангельского чтения в чинопоследовании водосвятного молебна: «Ангел бо Господень на всяко лето схождаше в купель и возмущаше воду. И иже первее влазяше по возмущении воды, здрав бываше, яцем же недугом одержим бываше»[897]. Та же скрытая цитата присутствует и в рассказе о многократном исцелении от болезней князя Изяслава, когда он надевал власяницу своего брата прп. Николая Святоши, полученную после смерти брата от игумена: «Оттоле убо Изяславъ <u>всегда</u> взимаши на ся ту власяницу, егда разболяшеся, <u>и абие здравъ</u> бываше» (л. 250 об.)[898].

Об исцелениях, совершаемых прп. Дамианом, говорится: «...сей же... над болящими молитвы творяше, и елеем святым помазоваше, и благодатию Божиею вси исцеление приимаху и здравы отхождаху» (л. 143 об.)[899]. В этом фрагменте, а также в рассказе об исцелении прп. Агапитом больных: «...и мнози болящии прихождаху к нему, и здравы отхождаху» (л. 169), – чувствуется влияние другого рассказа об исцелениях, совершенных Христом: «...и принесоша к Нему вся болящыя, и моляху Его, да токмо прикоснутся к вскрилию ризы Его, и елицы прикоснушася, спасени быша»[900]. В тексте Основной редакции эта связь прослеживается еще более четко, благодаря большей сжатости и энергичности повествования[901].

Одним из проявлений (неформульных) топоса неизменности чудес является и заключительная часть рассказа о чудесном прибытии в монастырь трех возов пищи, в котором в Печатной редакции используется скрытая цитата из Псалтири, утверждающая значение чуда как заботы Бога о праведниках: «И тако возвеселися преподобный с братиею на трапезе веселием духовным, благодаря Бога, яко несть лишения боящимся Его[902]» (л. 69)[903].

В Житии прп. Пимена путем скрытого цитирования библейского текста объясняется несовершение чуда. Игумен и братия монастыря, уверившись в чудесном характере пострижения прп. Пимена, «...ктому пострижения не сотвориша ему, но реша: Довлеетъ ти, брате Пиминъ, от Бога дарованный образъ и нареченное имя» (л. 225 об.)[904]. В этом тексте содержится перифраз слов Господа, слышанных апостолом Павлом в ответ на молитву об исцелении от болезней: «...довлеет ти благодать Моя: сила бо Моя в немощи совершается...»[905]. По-видимому, использование указанного фрагмента новозаветного текста в Житии святого определялось контекстом «неизбавления» обоих святых от болезни, а также их «особой благодатью»: исключительными духовными дарованиями апостола Павла и чудесного пострижения ангелами прп. Пимена сразу в великий иноческий чин – схиму.

Евангельским первоначальным контекстом обладает и **указание на изобилие**, встречающееся в повествованиях о восполнении недостатка чего-либо необходимого для братии монастыря[906], в большинстве случаев – в Житии прп. Феодосия. Здесь используется речевая формула «до избытка». Так, в рассказе о чудесном восполнении в монастыре запасов вина, необходимого для служения литургии, прп. Феодосий выражает уверен-

ность в том, что «не иматъ бо Богъ оставити зде церкви Матери Своея въ утрий день безъ службы, но, еще и ныне подасть намъ вина до избытка...» (л. 69 об.)[907], так же, как и в рассказе о получении необходимого лампадного масла (л. 70)[908]. В данном контексте используются и неформульные выражения, например, в рассказе о чудесном умножении меда в монастыре, после которого «на много время доволным быти братиямъ медомъ темъ» (л. 71)[909]; в повествовании о чудесном восполнении запасов муки инок, посланный прп. Феодосием, увидел засек «полн сущ муки, яко и пресыпатися ей чрез верх на землю» (л. 71 об.)[910]. Следует отметить, что перечисленные чудеса о восполнении недостатка по своему содержанию соотносятся с литургической практикой благословения на всенощном бдении пшеницы, вина и елея как символов божественных даров, необходимых для жизни человека (чудо об умножении меда в данном случае семантически близко к чуду об умножении вина)[911].

Мотив изобилия присутствует также в рассказе о чудесном претворении по молитве прп. Прохора пепла в соль «...юже елико раздаваше, толико паче умножашеся...» (л. 202 об.)[912].

Однако, кроме истолкования чудес путем скрытого цитирования библейских текстов, аллюзий на них, перифразов, в Киево-Печерском патерике есть и **прямые их истолкования,** пространные или краткие. Чудеса воспринимаются как осуществление слов Иисуса Христа, подобно тому, как в личности Христа получили исполнение обетования Израильскому народу о грядущем Мессии[913]. Используемые для истолкования прямые цитаты вводятся фразами, указывающими на исполнение речений или пророчеств. Например, в повествовании о чуде со златницей, принесенной ангелом: «Верен бо есть Глаголяй: Не пецытеся о утреи, утрений бо собою попечется...[914]» (л. 68)[915]. В Житии прп. Агапита в подобном качестве выступает фрагмент скрытой библейской цитаты, вводящей прямую: «Весть бо Господь благочестивыя от напасти избавляти, Иже рече: Аще и что смертно испиют, не вредитъ их[916]» (л. 169 об.)[917]. Повествование о чудесах в Житии прпп. Феодора и Василия сопровождается комментарием: «И сбыстся зде въ делехъ блаженнаго Феодора, слово апостоловъ иногда глаголавшихъ: Господи и бесы повинуются намъ о Имени Твоемъ. Такожде и речение Самаго Слова Божия И(и)суса, Иже рече: Се даю вамъ власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию» (л. 218 об.)[918]. В рассказе об исцелении прокаженного прп. Алимпием святой объясня-

ет смысл чуда братии монастыря при помощи текста Евангелия[919], предваряя его словами. «...внимайте реченному...» (л. 163 об.–164)[920]; о прп. Феодосии в контексте повествования о чудесах указывается на памятование о словах Господа[921]: «Господень глагол по вся дни имея в памяти своей...» (л. 71 об.)[922]. Подобное указание вводит прямую цитату и в рассказе о раскаянии и чудесном исцелении прп. Тита и жестокой смерти не захотевшего простить его Евагрия: «...помняще добре от сего наказания, словеса Господня: Яко всяк, гневайся на брата своего всуе, повиненъ будетъ суду[923] ...И бе тогда глаголати свойственно, о наказанныхъ братияхъ техъ: миръ многъ любящимъ законъ Твой»[924] (л. 260)[925]. Вторая часть фрагмента представляет еще один вариант фразы, вводящей цитату, – со значением **возможности присоединиться к библейскому речению**. Так, после чудесного указания места для строительства церкви свидетели чуда «прославиша Бога ... и с Иаковом патриархом глаголаху: Яко есть Господь на месте сем, и есть страшно место се: несть се, но дом Божий, и си врата небеснаа[926]» (л. 79)[927]. Цитата из Послания к Римлянам[928] св. апостола Павла после рассказа о чудесах, сопровождавших освящение церкви, вводится выражением: «...яко глаголати о ней всем с апостолом: О глубино богатства и премудрости и разума Божия. Яко неиспытани судове Его, и неизследованны путие Его. Кто бо разуме ум Господень? или кто советник Ему бысть?» (л. 120–120 об.)[929]. В Житии прпп. Феодора и Василия отмечается, что святые действуют в соответствии со словами Христа, «...по реченному: Не радуйтеся яко дуси вамъ повинуютъся, радуйте же ся яко имена ваша написана суть на Небеси[930]» (л. 219 об.)[931].

Иногда пространные истолкования чудес не используют библейских цитат и представляют собой **прямые указания на Божью помощь или Божий Промысел** в отношении святых или монастыря. Так, рассказ о том, как разбойники не смогли приблизиться к монастырю из-за высокой крепости, которую увидели вокруг него, кончается словами: «Сице бо благий Хранитель Богъ оградилъ бяше вся содержания монастырская молитвами уповающаго Нань преподобнаго Феодосия...» (л. 66 об.)[932]. Чудо об Иоанне и Сергии завершается истолкованием: «Тако бо усугуби Господь, отдатель милостивымъ» (л. 118)[933]. Подобным истолкованием оканчивается и рассказ о чудесном обретении каменной плиты для престола в построенной церкви: «...Самъ Делатель Небесный и Промысленникъ

всехъ благъ, сотвори ю и положи на предложение Своему Пречистому // Телу и Честной Крови...» (л. 119–119 об.)[934].

Особый случай представляют собой **истолкования посмертных чудес** печерских преподобных. Они понимаются как свидетельство получения иноками небесной награды за подвижническую жизнь, обретения ими молитвенного дерзновения перед Богом. Так, о прп. Феодосии в его Житии говорится: «...яко таковыя благодати сподобися учитель и наставник их, обаче не токмо тогда, но и доныне молитвами преподобнаго отца нашего Феодосия не оставляет Бог обители его: истинна бо суть сия, яже Божественное Писание глаголет: Праведници в веки живут и от Господа мзда их, и попечение их от Вышняго[935]. И поистинне сей преподобный аще и телом и отлучися от нас, но (якоже сам рече) духом присно с нами есть, еже видети мощно от многих по смерти его чудес» (л. 83 об.–84)[936]. Заметим, что помимо прямого цитирования из Книги Премудрости Соломона, в этом фрагменте есть и скрытая цитата из Послания св. апостола Павла: «Аще бо и плотию отстою, но духом с вами есмь...»[937] – текста, лежащего в основе важнейшего топоса в описании кончины святых, а в Патерике присутствующего и в описании посмертного чуда прп. Феодосия – избавления боярина от княжеского гнева (л. 84)[938].

Значение посмертных чудес печерских подвижников как подтверждения небесного прославления и небесной награды, получаемых ими, воплощено в словах прп. Феодосия, обращенных к варягу Симону, просившему его о молитвах за свой род: «О Симоне, вышше силы прошение, но аще узриши мя отходяща от мира сего, и по моемъ отшествии церковь зде устроенну, и уставы преданныя в ней сохраненны, известно ти буди, яко имамъ дерзновение къ Богу...» (л. 107)[939]. В кратком варианте это истолкование представлено в начале Жития прп. Афанасия и в окончании рассказа о его посмертных чудесах: «По успении же своем извести чудотворением свое блаженство... И оттоле разумеша вси, яко блажен есть и угоди Господеви преподобный сей затворник Афанасий» (л. 244)[940].

Единственный случай в Патерике, когда авторы воздерживаются от прямого истолкования чудесного явления, находится в Житии прп. Пимена, в момент кончины которого над монастырем были видны три столпа света: «Съвесть же Господь, кую вещъ знамение то сказоваше...» (л. 228)[941].

В Киево-Печерском патерике имеется также истолкование ложного чуда – пророчества, возникшего под влиянием

злых сил. Оно содержится в Житии прп. Никиты Затворника: «...бесъ имущаго быти не весть, но еже самъ содея и научи злыя человеки, или убити, или украсти, – сия возвещаетъ» (л. 156 об.)[942].

Рассказы о чудесных явлениях в патерике нередко содержат истолкования; они представлены в виде **цитат из Священного Писания, используемых в качестве речи Господа, Божией Матери и святых**[943]. Цитаты могут вводиться библейским по происхождению **напоминанием**, как, например, в повествовании о явлении прп. Феодосия боярину Василию: «Василие, не слышал ли еси Господа, Глаголюща[944]: Сотворите себе други от мамоны неправды: да егда оскудеете, приимут вы в вечныя кровы[945]. И яко, Приемляй праведника в имя праведниче, мзду праведничу приймет[946]...» (л. 93)[947]. Такое напоминание может звучать из уст Самого Господа, как, например, в словах, обращенных к прп. Антонию: «Азъ Есмъ рекий Аврааму, десяти ради праведник не погубити града[948], то колми паче тебе ради, и сущихъ с тобою, помилую и спасу грешника...» (л. 19)[949]. Скрытые цитаты из Священного Писания используются в прямой речи от лица Пресвятой Богородицы – в повествовании о явлении греческим зодчим: «...возьмите злата до избытка вашего и идите. А еже дарствовати вас тако не может никтоже, якоже Аз: Дам бо вам, еже око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыйде[950]» (л. 109 об.)[951], о явлении греческим иконописцам: «Человеци, что всуе мятетеся[952], не покаряющеся воли Сына Моего и Моей?» (л. 115)[953], о явлении прп. Еразму: «...понеже ты украси церковь Мою, и возвеличи иконами, и Аз тя украшу и возвеличу славою в Царствии Сына Моего: нищия бо имате с собою на всяком месте, церкви же Моея не имате[954]» (л. 253)[955]. При избрании места для строительства церкви прп. Антоний слышит глас Господа, в котором присутствует выражение, часто используемое в Библии для определения праведности человека[956]: «Антоние, обрел еси благодать предо Мною...» (л. 111)[957]. В ответ святой просит Бога о знамении словами пророка Илии: «Послушай мене, Господи, послушай мене...[958]» (л. 111 об.)[959]. Цитаты из Священного Писания в словах Небесного гласа звучат в момент освобождения из плена прп. Никона Сухого: «Хвалите Господа с Небес[960]» (л. 239)[961]. Небесный глас, сопровождавший избавление от искушения прп. Иоанна Многострадального, содержит перифраз евангельского текста: «Иоанне, Иоанне, се ти

помощь бысть, прочее внимай себе, да не горее что постраждеши в будущем веце[962]...» (л. 198)[963].

Единственный случай цитирования Священного Писания в речи отрицательного героя в сверхъестественной ситуации встречается в Житии прп. Никиты Затворника, перенесшего тяжелейшее испытание: искушавший его злой дух обращался к нему с речью, имитирующей духовные наставления: «...тогда гласъ бысть к нему: не явлюся тебе, // зане юнъ еси, да не вознесъся, низпадеши[964]» (л. 155 об.–156)[965].

Краткие истолкования чудес в Киево-Печерском патерике обычно предваряют сами рассказы о чудесах. Они сводятся к обнаруживанию Божьего Промысла или подтверждению согласия действий святого с ним. Поэтому в кратких истолкованиях часто употребляются глаголы «явися» и «извести» («сделал(ось) известным»). Святость прп. Феодосия подтверждается видением чудесного света над монастырем: «...якоже се явися вещественным светом, имже прослави его Бог» (л. 58)[966], «дивными чудесы» Господь «проявляше» место для строительства новой церкви (л. 78)[967]. Благодаря чудесному избавлению от нападения разбойников «откровенно» «чудотворное хранение Господне» о всем монастыре (л. 66 об.)[968].

Глагол «извести» употребляется в случаях, когда чудеса подтверждают слова или дела преподобных. Истолкования с его использованием относятся к числу позднейших добавлений в текст патерика. Так, упование прп. Феодосия на Бога относительно безопасности братии от нападений разбойников «...извести Господь... чудотворением сицевым...» (л. 64 об.)[969]. Указание на нестяжательность прп. Феодосия предшествует рассказу о чудесах восполнения недостатка и снабжается комментарием: «...упование свое на Господа о наполнении оскудения и лишения, извести преподобный сей нестяжатель безчисленными чудесы...» (л. 67 об.)[970]; рассказу о вкладе Евангелия в монастырь, сопровождавшемуся проявлением пророческого дара прп. Феодосия, предшествует указание на то, что таким образом было оправдано его нестяжание и в отношении украшения церкви: «...и сие упование преподобнаго известися чудотворне...» (л. 66 об.)[971]. Совершающееся в монастыре исцеление бесноватого человека подтверждает слова прп. Лаврентия Затворника: «...да глаголанное им паче уверено будет» (л. 159)[972].

Важность значения мотива «подтверждения» слов святого чудесами в тексте Печатной редакции Киево-Печерского патерика проявляется введением в текст Жития прп. Феодосия

фрагмента: «Господь же поспешествоваше ему, и слово утверждаше, последствующими толикими чудесы» (л. 72)[973], который представляет собой скрытую цитату из Священного Писания[974], выражающую значение чуда как подтверждения соответствия слов или дел чудотворца Божественному Промыслу. Перифраз ее включается и в Сказание о церкви: «Таже иконописцы яшася за дело украшения святыя церкви, Господу поспешествующу прочими последствующими дивными знамении...» (л. 115)[975].

Важным элементом в описании чудес является **указание на смирение подвижника** и его **запрещение рассказывать о совершившемся чуде**. Он также восходит к евангельским текстам, одним из которых являются слова Христа после исцеления прокаженного: «...блюди, никомуже ничесоже рцы, но шед покажися иерееви и принеси за очищение твое, яже повеле Моисей, во свидетельство им»[976]. Фрагмент этого текста в виде скрытой цитаты присутствует в словах прп. Феодосия к иноку, обнаружившему мед в ранее пустом кувшине: «...молчи, чадо и не рци никому же о томъ слова...» (л. 71)[977], а также – к иноку, ставшему свидетелем чуда восполнения муки (л. 71 об.)[978]. Еще одно евангельское основание мотива смирения чудотворца проявляется в виде прямой цитаты в повествовании о прпп. Феодоре и Василии: «...сии единодушнии раби Господни не красовастася о повиновении бесовстем, по реченному: Не радуйтеся, яко дуси вам повинуются; радуйте же ся, яко имена ваша написана суть на Небеси[979]» (л. 219 об.)[980].

Мотив смирения проявляется во многих повествованиях о святых в виде неформульных выражений: в стремлении скрыть чудо прп. Никона Сухого (л. 239)[981], прп. Антония, который исцелял больных, ухаживая за ними и «покрывая смиренномудрием дар исцеления в своей молитве» (л. 10 об.)[982], в совершении чуда (исцеления) по благословению прп. Феодосия прп. Дамианом (л. 143 об.)[983], подобным образом прп. Агапит исцеляет князя, «принужденъ убо игуменом...» (л. 170)[984]. В поздних редакциях дополнительное указание на смирение появляется в рассказе о прп. Дамиане, который исцелял больных «...с смирением и благопокорением, недостойна себе вменяя исцеления дара» (л. 143 об.)[985].

Важность рассматриваемого мотива подчеркивается единственным в Патерике призывом к смирению – в словах ангела, явившегося перед смертью прп. Феофилу, собиравшему в сосуд слезы, пролитые во время молитв: «Добре молишися, Фе-

офиле, но что ся хвалиши о тщете слез собранных въ сосудъ?» (л. 212)[986].

Устойчивым элементом схемы описания чудес в Киево-Печерском патерике является **мотив удостоверения в чуде**. Он состоит из описания первоначального поиска естественных причин события и последующего признания его чудесного характера. Поиск естественных причин события обычно осуществляется игуменом или епископом; так, прп. Феодосий после чудесного принесения ангелом златницы спрашивает у привратника, не входил ли кто в монастырь (л. 68–68 об.)[987]. Подобные же разыскания имеют место в случаях явления ангела в Сказании об оковании раки прп. Феодосия (л. 93 об.)[988], обретения каменной плиты для церковного престола (л. 119)[989], неожиданного сбора епископов к моменту освящения церкви (л. 120)[990], чудесного гласа, отвечавшего певцам из церкви во время ее освящения (л. 120)[991], пострижения в монашество прп. Пимена Многоболезненного, совершенного ангелами (л. 225 об.)[992], чудесного изменения вкуса хлеба, приготовляемого из лебеды прп. Прохором (л. 201 об.)[993]. Иногда описание поиска естественных причин заменяется указанием на их отсутствие.

За ненахождением естественных причин следует понимание чудесного характера происходящего; в этом случае используется глагол «разумевать». Например, после того, как многие люди видели ночью свет над Печерским монастырем и процессию иноков, «понеже ни един от братии тамо бе... разумеша, яко поистине ангелов сице исходящих и восходящих видеша» (л. 79)[994]. Так же изображается удостоверение прп. Дамиана в чудесном характере встречи с прп. Феодосием: «...разуме, яко от Бога явление ему бе: ибо не виде глаголющего к себе дверми вшедша, ниже дверми изшедша...» (л. 144)[995]. Глагол «разумевать» используется в данном контексте удостоверения и в повествовании о чудесах при освящении Успенской церкви (л. 120–120 об.)[996], и о видении прп. Стефаном чудесного света во время обретения мощей прп. Феодосия (л. 125 об., 89)[997], о чудесном пострижении прп. Пимена в иночество (л. 225 об.)[998]. С помощью того же глагола говорится и об удостоверении в «ложности» чудес – пророчеств прп. Никиты, произносимых им под влиянием злых духов: «...разумно бысть всемъ, яко прелщенъ есть от врага» (л. 156 об.)[999].

Иногда топос удостоверения в чуде не использует слово «разумевать», однако структура его описания (поиск – ненахож-

дение – вывод) выдерживается, полностью или частично. Так происходит в рассказе о изобилии «всех благих» в Печерском монастыре в год смерти прп. Феодосия (л. 83 об.)[1000], о чудесном обретении братией в запертой келье тела прп. Григория, утопленного по приказанию князя Ростислава (л. 177 об.)[1001].

Вариантом проявления мотива удостоверения в чуде являются и два случая прямого исповедания веры в святость чудотворцев: это слова греческих мастеров о прпп. Антонии и Феодосии: «...веруем, яко живы суть и по смерти, и можета помагати, заступати, и спасати прибегающих к нима» (л. 114 об.)[1002], а также врача-«арменина», долгое время состязавшегося во врачебном искусстве с прп. Агапитом: «...аще преставил его Богъ, от жития временнаго въ обители сей, но живот вечный дарова ему въ обителехъ // небесныхъ...» (л. 172–172 об.)[1003].

Важным элементом описания чуда является изображение **реакции на него** всех участников чудесной ситуации[1004]. Со стороны свидетелей чуда здесь возможны удивление и прославление Бога и чудотворца, раскаяние и качественное изменение человека, ужас и священный трепет, приход в монастырь (если чудо совершилось не в монастыре) и рассказ о нем, увеличение почитания Печерского монастыря и святого[1005].

Наиболее частый тип реакции свидетелей на чудо – удивление и следующее за ним прославление Бога. Литературным образцом для него является евангельский фрагмент, повествующий об исцелениях, совершавшихся Иисусом Христом: «И приступиша к Нему народи мнози, имуще с собою хромыя, слепыя, немыя, бедныя и ины многи, и повергоша их к ногама Иисусовыма: и исцели их, якоже народом дивитися, видящым немыя говоряща, бедныя здравы, хромыя ходяща, и слепыя видяща; и славяху Бога Израилева»[1006].

В Патерике эта реакция изображается с помощью речевых формул «прослави Бога» (варианты: «славяше», «прославиша») и «почудишася» (варианты: «чудяся», «видеша дивную вещь», «яко всем дивитися»). Так, игумен Софроний, увидев чудесный свет над Печерским монастырем, «чудяся, славяше Бога» (л. 58)[1007]. Подобным образом изображается реакция инока на чудо обретения вина, необходимого для совершения литургии (л. 69 об.)[1008], всей братии – на чудо неожиданного прибытия в монастырь воза хлебов (л. 85 об.)[1009] и на обретение нетленного тела прп. Григория в запертой келье (л. 178–178 об.)[1010], на воскресение инока по слову прп. Марка (л. 208)[1011], на чудесное погашение загоревшейся печи

прп. Спиридоном (л. 230 об.)[1012], на покаяние прп. Арефы в результате чудесного видения, приведшее к поразительной перемене его нрава (л. 257 об.)[1013].

Иногда этот стилистический топос разделяется: появляется указание только на удивление или – на прославление Бога.

Речевая формула, содержащая только выражение мотива удивления, присутствует в Житиях прп. Феодосия (л. 78 об.)[1014], прп. Исаакия (л. 150 об.)[1015], прп. Алимпия (л. 163 об.)[1016], прпп. Феодора и Василия (л. 218 об.[1017], 221 об.[1018]). Двухчастная речевая формула в отмеченных выше фрагментах повествований о прпп. Марке (л. 208) и Спиридоне (л. 230 об.) встречается только в Печатной редакции, в отличие от ранних редакций, где присутствует только элемент удивления[1019].

Иногда краткое указание на удивление расширяется комментарием, как в рассказах о чудесах прп. Феодора: «…бысть сия вещь удивительна зело: вышше бо человеческия силы содеяся» (л. 219 об.)[1020], об исполнении пророчеств прп. Пимена: «...много дивишася неизреченному суду Божию…» (л. 229)[1021]. В повествовании о прп. Исайе подобный комментарий появляется только в поздних редакциях: «…чудесы и знамении многими удивляше, да и тех на веру преложити возможет…» (л. 141)[1022].

В других случаях имеется только указание на прославление Бога свидетелями чуда. При этом используется речевая формула «возрадовася духом и прослави Бога» – в повествованиях об обретении юношей Феодосием попутчиков в Киев (л. 49)[1023], о пострижении матери прп. Феодосия (л. 52)[1024], о возвращении прп. Варлаама в пещеру (вариант: «возрадовашася радостию велиею и прославиша Бога») (л. 134 об.)[1025]. Более краткая формула «прослави Бога» употребляется в повествованиях о чудесах в Житии прп. Феодосия (л. 79[1026], 83 об.–84[1027], 85[1028]), о чуде на море с варягом Симоном (л. 106 об.)[1029], о чудесном покаянии прп. Арефы (л. 257)[1030]. Комментарии, сопровождающие эту формулу в Житии прп. Феодосия: «Давшего таковую благодать рабу Своему и отцу их» (л. 85)[1031], «…яко таковыя благодати // сподобися учитель и наставникъ ихъ» (л. 83 об.–84)[1032], подтверждают ориентированность текста на библейские образцы[1033].

Иногда краткая формула прославления Бога расширяется указанием на восхваление самого чудотворца («угодника» Божьего), как, например, в повествовании об Онисифоре: «Тогда вси… прославиша Бога, и угодника Его преподобнаго Ан-

тония о спасении братнем» (л. 19 об.)[1034]. Так же изображается реакция свидетелей чудесного восполнения золота, истраченного боярином Василием (л. 94)[1035], исцеления брата прп. Николая Святоши (л. 250 об.)[1036], обретения Кононом украденного золота (л. 84 об.–85)[1037], прощенных прп. Феодосием разбойников, пришедших рассказать о виденном чуде, «славящихъ и благодарящихъ Бога и преподобнаго Его[1038]» (л. 66)[1039].

Наиболее полный ряд прославления присутствует в рассказах о чудесах с греческими зодчими и иконописцами: они прославляют «Великаго Бога, и Того Пречистую Матерь, и Ея чудотворную икону, и преподобных отец Антония и Феодосия» (л. 115)[1040], об исцелении бесноватого прп. Лаврентием (л. 160)[1041], а также об исцелении прокаженного прп. Алимпием (л. 164)[1042].

Прославление Бога как реакция на чудо присутствует в патерике также, когда речь идет **о самом чудотворце**. Единственно возможный в данном случае тип реакции – прославление Бога и благодарность Ему (без мотива удивления), поскольку в основе изображения реакции подвижника на чудо лежит библейский идеал отношений праведника и Бога, как верного сына и любящего Отца, выраженный в словах псалма: «И призови Мя в день скорби твоея, и изму тя, и прославиши Мя»[1043]. В Новом Завете прославление и благодарение также признается образцом реакции на чудо, например, в повествовании об исцелении Иисусом Христом десяти прокаженных[1044].

В Киево-Печерском патерике в данном контексте используется рассматривавшаяся уже выше формула «прослави(л) Бога»; так реагирует прп. Феодосий на неожиданный привоз бочки с маслом, необходимым для церковной службы (л. 70)[1045], на чудесное избавление монастыря от разбойников (л. 66)[1046] и на неожиданное прибытие в монастырь трех возов с пищей (л. 69)[1047]. Реакция святого на чудо с принесенной ангелом златницей включает и благодарение: «...преподобный же востав, и взем злато, с слезами помолися, Богу благодаря» (л. 68)[1048]. Вариант «похвали(л) Бога» используется при описании реакции прп. Антония о пророчестве относительно сооружения церкви (л. 106 об.)[1049] и реакции митрополита на чудесное обретение каменной плиты для церковного престола (л. 119)[1050]. Формула «прослави Бога» используется для описания реакции князя Владимира Мономаха на чудо с тремя написанными за одну ночь иконами (л. 166)[1051]. Высокий статус митрополита и кня-

зя в иерархии средневекового общества предполагал обладание высокими духовными качествами, поэтому описание их поступков вполне соотносимо с описанием поступков святых. В Печатной редакции патерика, созданной в другую эпоху, это соответствие иногда нарушается, – так, реакцией митрополита Иоанна на неожиданное прибытие епископов для освящения церкви становится удивление: «...преосвященный же митрополит Иоанн почудися зело о сем...» (л. 119)[1052].

Иногда в патерике говорится о **прославлении самого чудотворца**. После совершенных чудес прп. Прохор «прослу... всюду» (л. 202)[1053], о прп. Агапите «промчеся... слава» (л. 169)[1054]. Человеческая слава сопровождает и ложные чудеса, совершавшиеся прп. Никитой в состоянии прелести: «...прослу затворникъ яко пророкъ есть: и зело послушаху его князи и боляре» (л. 156 об.)[1055].

Нередко **реакцией свидетелей чуда** является **священный ужас.** Библейская характеристика человеческого состояния «страх и трепет», возникающего от соприкосновения с божественным[1056], наиболее очевидным источником имеет слова псалма: «Страх и трепет прииде на мя, и покры мя т(ь)ма»[1057], которые в виде скрытой цитаты, аллюзии или перифраза присутствуют во многих повествованиях о чудесах в патерике: о видении разбойниками Печерской церкви, поднявшейся в небо: «Они же, видевше чюдо се, убоящася зело, и трепетни бывше...» (л. 65 об.–66)[1058], о чудесах прп. Алимпия (л. 165[1059], л. 167)[1060]. В рассказе о чудесном возлиянии на себя масла во время погребения самим умершим по просьбе прп. Марка Гробокопателя двухчастная формула появляется со Второй Кассиановской редакции: «...прият всех ужас и трепет» (л. 207)[1061]. В этой же редакции появляется интерпретация чувства священного ужаса – в указании на радость, сопровождающую его: «ужасеся и радосте духовныя исполнився...» (л. 94)[1062].

Однако наиболее распространенный вид речевой формулы, используемый в данном контексте, представлен вариантами с одной составляющей двухчастного библейского фрагмента: «в(о) ужасе быв (быша)» (л. 66, 71 об., 120)[1063], «в страсе велице бывъ» (л. 67)[1064], «ужасеся о...» (л. 67 об., 151 об., 165, 203 об., 243)[1065], «ужасни быша о...» (л. 114)[1066], «бысть страх на всех» (л. 118)[1067], «прият ужас (страх) всех» (л. 18, 259 об.)[1068], «ужасом содержим» (л. 221 об.)[1069].

Реакция священного ужаса обнаруживает аналогию с евангельским повествованием о Воскресении Иисуса Христа: «[3]Бе

же зрак его яко молния, и одеяние его бело яко снег. [4]От страха же сотрясошася стрегущии, и быша яко мертви»[1070]; несомненно, от этого фрагмента зависит рассказ о видении варяга Симона: «Азъ же (рече) от страха падохъ, и оцепеневъ лежахъ, аки мертвъ...» (л. 106)[1071], а также подобные фрагменты в рассказах о чудесах при выборе места для строительства церкви (л. 111 об.)[1072], о чудесах прп. Алимпия (л. 165)[1073]. Еще один библейский образец мотива священного ужаса содержит евангельское повествование о Преображении Иисуса Христа на горе Фавор: «[2]И преобразися пред ними, и просветися лице Его яко солнце, ризы же Его быша белы яко свет... [5]...и се глас из облака глаголя Сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих, Того послушайте. [6]И слышавше ученицы падоша ницы, и убояшася зело»[1074]. Наиболее ярко ориентированность на него проявляется в Житии прп. Алимпия: «И се пакы светъ паче солнца осия техъ, изимая зраки человеческия. Они же, падше ниц, поклонишася Господеви...» (л. 166)[1075]. Следы влияния его обнаруживаются и в изображении реакции иконописцев на чудеса, сопровождавшие украшение Печерской церкви: «падоша ниц ужасни» (л. 115 об.)[1076], «падше ниц, поклонишася Господеви...» (л. 116)[1077], и заказчика иконы в Житии прп. Алимпия: «паде от страха» (л. 167)[1078].

С мотивом священного ужаса связаны нередкие в патерике определения «чудо страшно» – в рассказе об избавлении монастыря от разбойников (л. 65 об.)[1079], «дивное и страшное чудо» – с иконописцами в церкви (л. 115 об.)[1080], «страшно зело и ужасти полно» – с Иоанном и Феофилом (л. 208 об.)[1081], а также «глас страшен», слышанный бояриным Климентом (л. 67)[1082]. И только однажды, в рассказе о восполнении муки, встречается определение чуда как «преславного» (л. 71 об.)[1083].

Реакция на чудо представлена также и рассказом о нем. **Мотив «исповедания»** является важным элементом повествования о чудесах: человек, ставший свидетелем или участником чуда, приходит в монастырь и рассказывает о нем игумену и всей братии. Речевые формулы, используемые в данном контексте, служат кратким указанием на факт рассказа, но могут вводить и сам рассказ. Это формулы – «прийде паки (возвратися) к блаженному (преподобному) и сказа (исповеда) ему... вещь предивну» (л. 71 об., 105 об.)[1084], «возвести (сказа) вся сия игумену (и братии)» (л. 18 об., 19, 212)[1085], «(ясно) (ис)поведа (бывшее)» (л. 66 – дважды, 75, 78 об., 79, 85, 144, 167 об., 205)[1086], «нача (ис)поведати» (л. 94, 167 об.)[1087]. В той же функ-

ции выражения мотива исповедания выступает пространный рассказ греческих зодчих о явлении им Богородицы (л. 109–110)[1088], а также краткое указание на сообщение митрополиту – «скоро возвестиша» (л. 119)[1089] – о чудесном обретении плиты для сооружения престола в церкви.

С мотивом «исповедания» чудес часто бывает связан мотив их **«самовидчества»**[1090]. Он заключается в указании на то, что персонаж, о котором идет речь, был свидетелем чуда. Так, рассказ о видении чудесного света над монастырем и процессии иноков сопровождается комментарием: «Се же видение не единъ, ни два, но мнози людие, видевше, исповедаху...» (л. 79)[1091]. В Сказании о Печерской церкви «самовидцем» чудес при ее основании выступает князь Владимир Мономах (л. 112 об.)[1092]; князь Святослав называется «свидетелем» чудес прп. Прохора (л. 204)[1093]. Мотив «самовидчества» присутствует в изложении беседы игумена с прп. Никитой, желавшим уйти в затвор: «Самъ виделъ еси брата нашего Исакия Печерника, како въ затворе прельщенъ бысть от бесовъ...» (л. 155)[1094]. Правомерность его использования объясняется тем, что искушение, как и чудо, относится к разряду сверхъестественных явлений и вполне может быть определено как чудо с отрицательным знаком.

Однако мотив «самовидчества» иногда исключается из текста Печатной редакции. В рассказе о видении ночью над монастырем чудесного света остается только мотив исповедания: «...по истине въ монастыре преподобнаго исповеда» (л. 78 об.)[1095]. Сокращение происходит, когда мотив «самовидчества» выступает в качестве указания на источник сведений и таким образом теряет свое значение топоса; так происходит и в повествованиях о прп. Еразме[1096] и о прп. Онисифоре[1097].

Иногда реакция на чудо бывает представлена **качественными изменениями в жизни людей**, ставших его свидетелями. И здесь, в тесной связи с мотивом исповедания возникает **мотив покаяния**. Когда за рассказом о чуде следует указание на покаяние, становится явным то глубокое душевное потрясение, которое делает необходимым сам этот рассказ (исповедание) и которое остается скрытым, когда речь идет не о разбойниках, а о благочестивых людях. Как правило, для выражения этого топоса используются неформульные выражения, в которых встречаются аллюзии на покаяние святого апостола Петра: «...и помяну Петр глагол, егоже рече ему Иисус, яко прежде даже петель не возгласит двакраты, отвержеши-

ся Мене трикраты: и начен плакашеся»[1098]. На этот евангельский текст ориентировано повествование о греческих иконописцах, первоначально не хотевших браться за роспись Печерской церкви, которые после совершившихся с ними чудес «начаша каятися своего согрешения и поведати сия...» (л. 114 об.)[1099]. Иногда изображение покаяния не содержит отсылок к библейским образцам, как в случаях с монастырским экономом, не поверившим в возможность совершения чуда («пад поклонися ему, прощения прося» (л. 68 об.)[1100]), и с князем Святополком («...устыдеся дела своего, и... смирися съ игуменомъ Иоанномъ...» (л. 203 об.)[1101]), с прп. Арефой (л. 257–257 об.)[1102].

В патерике несколько раз изображается покаяние разбойников, замышлявших зло против монастыря или его насельников. В Житии прп. Феодосия о нем говорится так: «...оттоле умилившеся, обещашася никому же сотворити зла» (л. 65 об.–66)[1103]. В Житии прп. Григория в подобных описаниях раскаяния разбойников содержится упоминание их последующей «работы» на монастырскую братию: «...ктому не возвратишася на первая дела своя, но со покаянием пришедше в тойже печерский монастырь, вдашася на работу братии» (л. 174 об.)[1104]. «Работа печерскому монастырю» (л. 177 об.)[1105] или «работа на святую братию» (л. 175)[1106], жизнь в трудах «до скончания живота своего» (л. 175, 177 об.)[1107] является по сути искуплением прежних преступлений (грехов), поэтому описание ее строится по образцу той жизни, на которую в лице Адама было осуждено человечество за преступление заповеди Бога: «В поте лица твоего снеси хлеб твой, дондеже возвратишися в землю, от неяже взят еси...»[1108]. Этот библейский текст в виде скрытой цитаты присутствует в одном из подобных фрагментов, указывая на их общую смысловую зависимость: «...осуди их в работу Печерскому монастыру, да оттоле труждающеся от поту лица своего, снедят хлеб свой, и довольни будут напитати и прочиих от трудов своих: и тако тыи скончаша живот свой с чады своими, работающе в Печерском монастыре...» (л. 177 об.)[1109].

К типу качественных изменений относится и **увеличение любви к Печерскому монастырю и его подвижникам** в результате увиденных чудес. Проявления этого мотива содержатся в рассказе о чудесном избавлении боярина от княжеского гнева (л. 84 об.)[1110], о варяге Симоне, где к мотиву любви добавляются мотивы пожертвований на нужды монастыря и его часто-

го посещения для духовных бесед с подвижниками: «...велику любовъ имеяше къ святому строителю Феодосию, подавая ему имения многа на возграждение Богомъ показанныя церкви: и часто приходя къ нему» (л. 106 об.)[1111]. Подобным образом строятся повествования о князе Святополке (л. 204)[1112], боярине, видевшем однажды ночью монастырскую церковь поднявшейся на небо (л. 66)[1113], о тысяцком Георгии (л. 94)[1114].

В результате увиденных чудес некоторые герои повествования принимают крещение или совершают переход в православие, который, как обращение к истинной вере, в древнерусской культуре практически является равнозначным принятию христианства. Повествования об этих событиях строятся в соответствии с новозаветными образцами. Так, варяг Шимон, при переходе из католичества в православие получивший имя Симон, «...остави латинскую буесть, и истинно восприят православную Христову веру со всем домом своим, в немже бе яко до трех тысящ душ, и с иереи своими. Се же чудес ради бывающих от преподобных отец Антония и Феодосия Печерских» (л. 108)[1115]. Приведенный фрагмент содержит скрытые цитаты из новозаветных повествований об обретении веры, произошедшем в результате чудес о крещении апостолом Павлом темничного стража («... и крестися сам и свои ему вси абие»[1116]), и о вере отца исцеленного Иисусом Христом мальчика («...и верова сам и весь дом его»[1117]).

Повествование о переходе в православие врача-«арменина» в Житии прп. Агапита позволяет понять правомерность с точки зрения авторов патерика соотнесения понятий крещения и перехода в православие, поскольку содержит представление о православии как об истинной вере: «...отселе уже оставляю арменскую ересь, и истинно верую въ Господа Иисуса Христа: Ему же работати желаю въ иноческомъ святомъ чину...» (л. 172)[1118]. Рассказ о крещении половца, у которого в течение долгого времени находился в плену прп. Никон Сухой, содержит соединение мотива покаяния («искупления грехов») и обращения; от первого в нем наличествует упоминание об изменении жизни, раскаянии, о работе для монастыря до смерти, а от мотива обращения – указание на принятие крещения со всеми родственниками: «...и ктому не возвратися вспять, но умилився, крестися, и бысть черноризец с прочими рода своего половцы, пришедшими в Киев: с нимиже и живот свой в покаянии скончa, в печерском монастыре, работая пленнику своему блаженному Никону» (л. 239 об.)[1119].

К реакции на чудеса следует отнести также и **совершение** их свидетелями или участниками неких **действий «в память тех чудес»**. Этот мотив свойствен повествованиям о чудесах, связанных с Печерской церковью. В память своего исцеления от золотого пояса, послужившего мерой при строительстве церкви, князь Владимир Мономах создает в Ростове церковь, сходную с Печерской «всем подобием, в высоту, и широту, и долготу» (л. 113)[1120], и повторяет ее систему росписей; его сын Георгий «в тую же меру» строит церковь в Суздале (л. 113)[1121], а прп. Стефан «в память преславных тех чудес» (л. 112 об.)[1122], связанных с созданием, украшением и освящением Успенской Печерской церкви, создает Влахернскую церковь на Клове, а затем и монастырь там же, «воспоминая преславная оная чудеса, имже самовидец бысть...» (л. 124 об.)[1123]. Под влиянием впечатления от чуда, совершившегося перед храмовой иконой, отрок Захария жертвует в монастырь свое наследство и принимает постриг (л. 118)[1124]. Речевые формульные соответствия этого сюжетного топоса «в память», «воспоминая», заменяют в Печатной редакции (в некоторых случаях – с редакции Иосифа Тризны) формулу «видев (чудеса)».

Чрезвычайно важным является также **вопрос о художественных средствах**, используемых в повествованиях о чудесах. В Печатной редакции появляется уподобление печерских подвижников древним святым в совершаемых чудесах. Так, прп. Антоний в своем чудесном явлении зодчим в Константинополе уподобляется святителю Николаю; при этом повествованию свойственна особая торжественность, выражаемая возгласом: «О чудо!» (л. 13 об.)[1125]. В повествовании о чудесах, сопровождавших выбор места для строительства новой церкви, святой уподобляется пророкам Гедеону и Илии (л. 13 об.)[1126], в то время как в ранних редакциях соотнесенность с пророком Илией существовала только в скрытом виде – в словах молитвы святого: «Послушай мене, Господи, послушай мене...[1127]» (л. 111 об.)[1128]. Прп. Дамиан Целебник сравнивается со св. бессеребренником и чудотворцем Дамианом благодаря тождеству имен и благодатного дара врачевания (л. 143)[1129].

Наиболее важным в рассказе о самом чудотворце является евангельский образ светильника, проливающего свет во тьме неверия и грехов. С помощью этого образа Иисус Христос в притчевой манере дает образец поведения своим ученикам: «Ниже вжигают светилника, и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине (суть). Тако

да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на Небесех»[1130]. Поэтому образ светильника был чрезвычайно популярным в христианской агиографии[1131], не являлся исключением и Киево-Печерский патерик. Так, Софроний, игумен Михайловского монастыря, увидев ночью свет над Печерским монастырем, удивляется чуду и прославляет Бога, говоря: «О колика благостыня Твоя, Господи, яко показал еси такова светильника в месте сем святем, иже сице просвещает монастырь свой...» (л. 58)[1132]. Здесь образ светильника оправдывается самим содержанием чуда: свет, который является как бы абсолютной метафорой Бога и проявления божественного (в причастности к ней, – святости), становится видимым и являет миру Божье благословение святому. Другим проявлением «**световой символики**»[1133] становится сравнение святого со светилом небесным; в этом сравнении важную роль играет фрагмент Послания св. апостола Павла к Коринфянам: «Ина слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам: звезда бо от звезды разнствует во славе»[1134]. В уподоблении Печерского монастыря духовному небу соединяются два новозаветных контекста: «И бе видети тогда на земли человеки житиемъ равны ангеломъ, и монастыръ Печерский подобенъ Небеси, въ нем же преподобный отецъ нашъ Феодосий яве просия светомъ делъ добрых, аки едино от велиихъ светилъ небесныхъ...» (л. 58)[1135].

Световая символика лежит также в основе образных сравнений, возникающих в патерике при описании чудесных ситуаций. Так, свет, которым просиял образ Богородицы, чудесно изобразившийся в алтаре церкви, неоднократно характеризуется при помощи формулы «паче солнца» (115 об., 161[1136]; 116[1137]; 117[1138]), несомненно, обнаруживающей зависимость от описания Преображения Иисуса Христа на горе Фавор в Евангелии от Матфея: «...и просветися лице Его, яко солнце, ризы же Его быша белы, яко свет»[1139], а также – обращения апостола Павла на пути в Дамаск, в передаче самого апостола[1140]. Световая символика используется и в рассказах о явлении ангелов (л. 68, 166 об.)[1141], а также – бесов, принимающих вид ангелов (л. 149 об.)[1142].

Особо отмечается в повествованиях о чудесах **внезапность и быстрота развития событий**. Эта черта также свойственна евангельским текстам, где в рассказах о чудесах часто употребляется слово «абие» (вдруг)[1143]. В патерике эта характеристи-

стика сопровождает чудесные исцеления Владимира Мономаха (л. 113[1144], 170[1145]), спасение варяга Симона (л. 105 об.)[1146], избавление от искушения прп. Иоанна Многострадального (л. 198)[1147], чудеса прп. Прохора (л. 203 об.)[1148], прп. Марка (л. 207 об., 208, 208 об.)[1149], прп. Пимена (л. 226 об.)[1150], прп. Николая Святоши (л. 250 об.)[1151].

Синонимами слова «абие», также выражающими момент неожиданности и быстроты, являются характеристики «внезапу», «и се...», используемые в повествованиях о погребении прп. Феодосия (л. 83 об.)[1152], о чудесном избавлении монастыря от нападения разбойников (л. 65 об.)[1153], о чудесах во время украшения росписями и мозаикой Печерской церкви (л. 115 об.)[1154], о чудесном спасении из плена прп. Никона Сухого (л. 239)[1155], о чудесном видении прп. Дамиану (л. 143 об.–144)[1156] и в других случаях.

Иногда момент внезапности подчеркивается отрицательными характеристиками «никимже звани» (л. 119 об.)[1157], «отнюдуже не бе чаяти» (л. 85 об.)[1158], «яко (аки) (николи же) боле(в)» – в Житиях прп. Агапита (л. 171 об.)[1159], прп. Еразма (л. 252 об.)[1160], прп. Тита (л. 259 об.)[1161], «никимъ же водимъ» (л. 227)[1162]. Пришедший к прп. Лаврентию бесноватый человек исцеляется «прежде даже не внити имъ въ монастырь» (л. 159 об.)[1163], а прп. Николай Святоша выздоравливает до прихода своего бывшего слуги-врача с «зельем» для лечения князя (л. 248)[1164].

Рассказы об исполнении пророчеств часто завершаются «утвердительными» речевыми формулами: «яко же (тако) и бысть» (л. 69 об.)[1165], «по словеси святаго отца» (л. 84 об.)[1166], «сбыстся (слово делом)» (л. 84 об., 222 об.)[1167].

Всем участникам чудесной ситуации даются соответствующие их статусу (социальному, а также – внутри ситуации) **характеристики**: мирянин – «человек некто, благочестив и бояйся Бога» (л. 78)[1168], «христолюбец» (л. 164)[1169], «некто благочестив сый» (л. 166)[1170]; к князю или боярину применяется традиционный эпитет «христолюбивый» (л. 66, 70 об.)[1171]; монах (прп. Стефан), видевший свет над монастырем во время перенесения мощей прп. Феодосия, называется «досточудным» (л. 88 об. – в Сказании о перенесении мощей, л. 125 – в Житии прп. Стефана)[1172].

Кроме рассмотренных именований чуда как «страшного» и «преславного», в Житии прп. Феодосия оно называется самим чудотворцем «посещением Божиим»[1173] (л. 68 об., 69)[1174],

«благословением Божиим» (л. 71, 71 об.)[1175], «милостью Божией» (л. 71 об.)[1176]. С помощью образа благодати строится в Печатной редакции патерика начало повествования об освящении Печерской церкви, сопровождавшемся многочисленными чудесами: «В первое лето игуменства благодати тезоименитаго мужа, блаженнаго Иоанна, при митрополите имени тогожде, изволися благодати Божией, чудотворне созданную и чудотворне украшенную Печерскую церковь освятити таковыми чудесы» (л. 118 об.)[1177].

Большинство изменений, которые происходят с течением времени в тексте патерика в его редакциях, и в первую очередь – в Печатной редакции, представлены включением отсутствовавших стилистических и сюжетных формул в некоторых Житиях печерских святых, а также в расширении и углублении библейского семантического фона повествований о чудесах.

Изменения первого рода, состоящие в увеличении количества топосов, представлены сюжетными и стилистическими формулами, уже присутствующими в текстах других рассказов о святых. Одна стилистическая формула может заменяться другой, как в Житии прп. Марка двухчастная формула «ужас и трепет», более явно обнаруживающая связь с библейским текстом, заменяет указание на «страх».

Появление новых формул – явление редкое. В описании совершения неких действий в память чудес появляются новые речевые формулы «в память», «воспоминая», которые заменяют – в некоторых случаях, начиная с редакции Иосифа Тризны – формулу «видев (чудеса)». Исключение сюжетных или стилистических формул – такое же редкое явление, поскольку главной тенденцией является именно наполнение ими текста. В Печатной редакции несколько раз исключаются мотивы «самовидчества» и исповедания чуда – когда они выступают в качестве источника сведений и частично теряют свое значение топоса.

Изменения в библейской семантике текста повествований о чудесах направлены на утверждение значения чуда как заботы Бога о праведниках, что проявляется в скрытом цитировании Псалтири[1178](л. 69); обнаружение Божьей воли в чудесах утверждается скрытым цитированием евангельского текста: «Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменми»[1179] (л. 72, 115). Скрытые библейские цитаты, появлясь в Печатной редакции в качестве комментария: «яко таковыя благодати сподобися»[1180], отсылают к евангель-

скому повествованию о чуде исцеления расслабленного. Другой особенностью Печатной редакции патерика является уподобление печерских святых в совершаемых чудесах древним святым.

Таким образом, в повествованиях о чудесах в Печатной редакции патерика проявляется тенденция к максимально полному и последовательному использованию сюжетных и речевых топосов, однако случаются и ошибки, как, например, в изображении реакции на чудо митрополита, которой становится удивление (л. 119), в то время как, согласно норме, ею может быть только прославление Бога. Путем использования большего количества библейских цитат углубляется понимание описываемых чудесных событий.

2.5. Изображение посвящения в сан в Киево-Печерском патерике

Важный этап в повествовании о жизни святого представляет посвящение в сан, которое является духовной наградой и в то же время означает принятие на себя большей ответственности. Иногда то же значение имеет принятие нового послушания.

Поскольку посвящение в сан трактуется как «сподобление» человека особого рода награды (нередко применяется термин «почтение»), описание этого события включает рассказ о добродетелях инока, подтверждающих его соответствие сану или порученному ему делу («послушанию»), указание на Божественную и человеческую волю в избрании, повествование о самом возведении в сан, описание деятельности человека после посвящения и упоминание о Божественной помощи ему. В наиболее полном виде такая схема представлена в Житии прп. Феодосия. Оно нередко становится образцом для других повествований о святых в составе Киево-Печерского патерика в последующих редакциях, когда вновь осмысляется роль каждого топоса и восполняются «пробелы».

Совершенство инока в добродетелях является необходимым условием для занятия иноком более высокого положения. Описанию добродетелей нередко сопутствует оценка их братией («всеми») и указание на их любовь к подвижнику[1181]. Так, братия просит прп. Антония о поставлении в игумены прп. Феодосия, «яко иноческое житие исправивша и Божия заповеди известно сведуща» (л. 54)[1182]. Добродетели служат основанием для избрания игуменом прп. Никона (л. 130)[1183] и

прп. Стефана (л. 123–123 об.)[1184]; при этом в последнем случае краткое указание на то, что подвижник достоин сана, в поздних редакциях значительно расширяется, в соответствии с общей тенденцией к утверждению духовного авторитета этого святого[1185]. В повествовании об избрании прп. Варлаама игуменом Печерского монастыря появляется указание на «великодушие блаженнаго Варлаама и превосходящую в нем добродетель» (л. 134 об.)[1186], а в рассказе о поставлении святого игуменом в Дмитриевском монастыре – характеристика подвижника как искусного «в добродетелех иноческих» (л. 135)[1187]; следующим игуменом в этом княжеском монастыре становится прп. Исайя, рассказу об избрании которого в поздних редакциях предшествует пространное прославление его подвигов и добродетелей (л. 139 об.–140)[1188]. Описание подвигов становится все более распространенным и индивидуальным, так, в Печатной редакции говорится, что основанием для рукоположения прп. Алимпия Иконописца в священнический сан служит «добродетел(ь)ное художество» (л. 162)[1189].

Рассказ о совершенстве в добродетелях присутствует и в повествованиях о посвящении в епископский сан. При этом епископская хиротония прп. Исайи в поздних редакциях патерика трактуется в контексте мотива «взаимного прославления»: «...Богъ... хотя вящше прославити угодника Своего (якоже и той Зиждителя своего прослави делы благими) почте его саномъ святительства...» (л. 140 об.)[1190]. Указание на добродетели появляется в Житии прп. Нифонта (л. 262)[1191] и прп. Ефрема, при этом к нему присоединяется внешняя оценка (оценка «всех»): «...многих добродетелей образ бысть к пользе душевней, яко всем благодарити Бога о нем» (л. 137 об.–138)[1192]. В Печатной редакции в описание добродетелей прп. Никиты, подвергшегося во время затворнической жизни сильному искушению, включается нацеленное на его оправдание и утверждение его духовного авторитета (в соответствии с общей тенденцией) сравнение с апостолом Петром в покаянии: «Человеколюбивый же Господь, видя толикое блаженнаго подвизание, ниже презирая преждних того добродетелей, в нихже от юности обучаше себе, прият истинное его покаяние. И якоже Петра святаго, отвергшагося Его трикраты покаяние приемля... Тоже знамение благоприятнаго покаяния и блаженному сему Никите подаде. Ибо за премногую любовь в хранении всех заповедей сотвори его пастыря словесному Своему стаду, возвед на престол епископства Новгород-

скаго» (л. 157–157 об.)[1193]. Любовь ко Христу, которая стоит в центре евангельского рассказа о покаянии и прощении св. апостола Петра, в тексте Патерика предстает как «любовь в хранении всех заповедей» и является свидетельством истинного покаяния.

Краткие указания на добродетели, соответствующие схимничеству, содержатся в пророчестве прп. Пимена о двух монахах, один из которых «дела образу тому достойна показа...» (л. 228 об.)[1194], а второй был отнесен к тем, «иже делъ добрых не имуть...» (л. 229)[1195].

В Печатной редакции иноческое послушание (дело, порученное игуменом иноку) приобретает значение, сходное с посвящением в сан, поскольку описание добродетелей прп. Спиридона включается в рассказ о принятии им нового послушания: игумен благословляет подвижника на работу просфорника, «видя… быти его мужа смиренна и трудолюбива, молитве и посту прилежаща присно, и всяко непорочна» (л. 230)[1196].

Посвящение инока в сан происходит **с согласия всех окружающих и в соответствии с Божественной волей.** В этом контексте используются речевые формулы «изволением Божиим», «изволением и советом всех» и неформульные указания на единое мнение и Божественную волю. Они присутствуют в рассказах о поставлении в игумены прп. Феодосия (л. 54)[1197], прп. Никона (л. 130)[1198], прп. Стефана (л. 81 об.[1199], л. 123 об.)[1200]; в поздних редакциях речевые формулы появляются в повествовании о поставлении игуменом прп. Варлаама – «советом всех братий, сущих в Пещере» (л. 134 об.)[1201] и иереем – прп. Феодосия – «изволением Божиим, по желанию преподобнаго Антония» (л. 53)[1202].

В повествованиях о епископских хиротониях используются те же речевые формулы. Они появляются в поздних редакциях, заменяя варианты формулы «поставлен бысть», используемые в ранних редакциях повествований о поставлении прп. Ефрема Переяславским епископом (л. 138)[1203], прп. Нифонта Новгородским епископом (л. 262)[1204], прп. Исайи Ростовским епископом (л. 140 об.)[1205]. В последнем случае появляется также формула «почте(н) (сый)»[1206]: «…Бог Всесильный… почте его саном святител(ь)ства» (л. 140 об.)[1207], используемая и в рассказе о принятии прп. Титом священнического сана: «...саном пресвитерства почтен сый» (л. 258 об.)[1208].

Следующим этапом является **характеристика подвижника и его деятельности в новом качестве.** Описание под-

вигов и добродетелей инока в этом случае направлено на то, чтобы подтвердить его соответствие принятому сану. В описании жизни прп. Феодосия после принятия иерейского сана подчеркивается особое смирение святого: «И по вся дни Божественную литургию съвершаше с всяким смирением: бяше бо иерей кроток нравом, тих смыслом и прост сердцем, духовныя всея мудрости исполнен и любовь нелицемерну имеяй к всей братии...» (л. 53)[1209]. В Печатной редакции в описании жизни прп. Алимпия Иконописца после принятия священнического сана возникает евангельский образ зажженной свечи на «свещнице»[1210], а также образы, связанные с темой иконописания: «... преподобный, аки свещник поставлен на свещнице, ближае же реку, аки образ на высоком месте, большею сугубых добродетелей иноческих же и иерейских красотою просия, яко показатися ему образу не просту, но чудотворну» (л. 162 об.)[1211]. В этой же редакции появляется указание на подвиги прп. Тита после посвящения его в иереи (л. 258 об.)[1212] и прп. Нестора – в иеродиаконы (л. 275).

Для некоторых описаний подвигов и добродетелей, появляющихся в поздних редакциях патерика, образцом служит следующий текст Жития прп. Феодосия: «Достохвальный же игумен, преподобный отец наш Феодосий, аще и старейшинство прият, не измени своего смирения и обычая[1213], но в памяти имеяше Господа рекша: Иже аще хощет в вас быти вящший, да будет вам слуга[1214]. Тем же смиряшеся мний ся всех творя, и всем служа: во всем сам себе подавая образ добрых дел, на дело прежде всех исходя и в церкви прежде всех обретаяся, последи же всех исходя» (л. 54 об.)[1215]. Аналогичный фрагмент появляется в жизнеописании прп. Варлаама, который «...прием начал(ь)ство, бо́льшими труды нача подвизатися» (л. 134 об.)[1216], а также прп. Исайи: «Аще бо и пременися некако саном, обаче не измени своего внимания и делания, но всегда ум вперив к Богу, обычному смирению и трудом телесным прилежаше...» (л. 140)[1217].

Мотив внешней оценки нередко имеет место и после рассказа о принятии сана – в виде указания на любовь братии к подвижнику (или радость о нем) и почитание его «яко отца». В Житии прп. Феодосия оно следует за рассказом о принятии игуменского сана: «...вси любяху его зело и яко отца имеяху, дивящеся наипаче смирению и покорению его» (л. 54)[1218]. Позже этот мотив возникает и в Житии прп. Стефана: «...любовию вперися в сердца всем братиям» (л. 123)[1219], в Житии прп. Никона,

где он следует за рассказом об избрании подвижника игуменом иноками, которые «любезне покаряхуся ему, и в всем яко отца и наставника послушаху того» (л. 130)[1220]; в Житии прп. Исайи появляется мотив радости и благодарения: «...всемъ радоватися о немъ, и везде прославляти Бога, даровавшаго такова отца, учителя и наставника стране той» (л. 141)[1221].

Формула «яко отца имеяше» используется и для характеристики отношения почитания прп. Никона со стороны прп. Феодосия, в то время – уже игумена (л. 129)[1222], поскольку прп. Никон, постригший его в иночество, обладал для прп. Феодосия безусловным духовным авторитетом.

Образы «доброго пастыря» и «милосердного отца» – неотъемлемая принадлежность рассказа о жизни подвижников после принятия сана, игуменского или епископского[1223]. Образ милосердного отца наиболее яркое воплощение получил в Житии прп. Феодосия Печерского, который характеризуется как «отец сый сирым, заступник вдовицам, помощник обидимым» (л. 79 об.)[1224]. Этот образ возникает в рассказе о епископстве прп. Исайи, при этом, благодаря приводимой цитате, выявляется его библейское основание: «Бысть же зело милостивъ къ убогимъ, сирымъ же и вдовицамъ, алчущимъ питател(ь), печал(ь)ным утешитель, беднымъ пособник и заступник, по Иову же око слепым и нога хромымъ[1225]...» (л. 141)[1226].

Евангельский образ доброго пастыря и его стада[1227], практически обязательный для жизнеописаний печерских игуменов[1228], также имеет прообраз в Житии прп. Феодосия, который «различными, въ время игуменства своего, подвизашеся труды, спасения ради не токмо своего, но и Богомъ врученнаго себе стада» (л. 72 об.)[1229]. Святой, будучи игуменом, молился об иноках из «нестяжательнаго его стада», не выдерживавших трудностей иноческой жизни и уходивших из монастыря, до тех пор, пока Бог не возвращал «отлучившееся от стада его овча» (л. 63 об.)[1230]; когда вернулся один из них («нетерпеливый брат»), игумен «того, яко овча от заблуждения пришедшее, с радостию прият и стаду своему причте» (л. 64)[1231].

Образ доброго пастыря и его стада становится постоянным в поздних редакциях патерика. Так, например, передавая игуменство прп. Стефану, прп. Феодосий вручает ему и «ограду полну богодухновенных словесных овецъ...» (л. 123 об.)[1232]; о смятениях в монастырской жизни во время игуменства прп. Никона говорится как о попытках «врага» «возмутить нелюбовию» на игумена «Богомъ врученное стадо» (л. 130)[1233].

Деятельность игуменов в поздних редакциях нередко изображается с помощью вариантов речевой формулы «(стадо Христово, врученное себе,) добре пасяше», восходящей к словам Христа, сказанным Им после Воскресения апостолу Петру на берегу Тивериадского озера: «Паси овцы Моя»[1234]. Она появляется в повествованиях о прп. Варлааме (л. 135)[1235], прп. Исайи (л. 140)[1236], а также прп. Стефане в сане епископа (л. 125)[1237]. В последнем случае формула расширена за счет скрытого цитирования Первого Послания к Тимофею св. апостола Павла[1238] и Первого Послания апостола Петра[1239]: «...добре пасяше Богом врученныя себе овца, образ бывая стаду словом, житием, любовию, духом, верою, чистотою» (л. 125)[1240].

В повествовании о миссионерской деятельности епископа Ростовского Исайи традиционный образ пастыря и стада приобретает особые черты, обусловленные миссионерским характером его деятельности в области с сильными языческими традициями: «...прииде на свой престол в богохранимый град Ростов, и видя там свирепеющая своя овца, людей глаголю новокрещенных, не у добре утвержденных в вере... темже ятся опасне пастырских трудов...» (л. 140 об.)[1241]. В Печатной редакции появляется также неформульная характеристика деятельности прп. Нифонта в качестве епископа: «...прилежа зело умножению славы Божия и блюдения живота временнаго же и вечнаго словесных овец» (л. 262 об.)[1242]. Здесь же присутствует еще один евангельский образ, свойственный в Печатной редакции патерика повествованиям о принятии сана – образ светильника на «свещнице»[1243]. Выше отмечалось его использование в Житии прп. Алимпия в связи с принятием им иерейского сана (л. 162 об.)[1244]; в Житии прп. Нифонта он соотносится с епископской деятельностью: «...на престоль свой возшедъ, аки светил(ь)никъ поставленъ сый на свещнице, много паче светлее...» (л. 262 об.)[1245].

Повествование о деятельности игумена иногда заканчивается **указанием на процветание монастыря** благодаря добродетельным трудам подвижника. Здесь присутствует обозначение обстоятельственного или временного момента – «оттоле», «и тако» и именование монастыря «место то», которое «возрастает» или «умножается» «Божиею благодатию»[1246], как в Житии прп. Феодосия (л. 55)[1247] и прп. Стефана (л. 124)[1248]. Второй подобный фрагмент в Житии прп. Феодосия содержит цитату из Псалтири, ставшую впоследствии традиционной в данном контексте, к которой в Печатной редакции добавляется соот-

несение с притчей о сеятеле: «И оттоле цветяше и умножашеся место тое праведника сего молитвою, по реченному: Праведник яко финиѮ процветет, и яко кедр, иже в Ливане, умножится[1249]. Умножаху бо ся при нем братия в пещере, аки поистинне при имущем семя благодати в земли доброй, плодоносящее в сто[1250]: ибо помале совокупи времени братий числом сто, иже цветяху добрыми своими нравы и молитвами» (л. 54 об.)[1251].

Таким образом, повествование о посвящении в сан в Киево-Печерском патерике является одним из тех элементов художественной структуры его текста, на котором ярко виден процесс влияния Жития прп. Феодосия на другие составляющие памятника. Топика описания посвящения, присутствующая в Житии, появляется в рассказах о других печерских святых в поздних редакциях – Иосифа Тризны и Печатной, при этом в последней имеются и новшества. От Жития прп. Феодосия зависит указание на неизменность или усиление подвигов после принятия сана в повествованиях о прп. Варлааме, прп. Исайе и прп. Несторе, указание на любовь братии к подвижнику и почитание его как духовного отца – в рассказах о прп. Никоне, прп. Стефане, образы «доброго пастыря» и «милосердного отца», применяемые к прп. Исайи, прп. Стефану, прп. Никону, прп. Нифонту.

Описания добродетелей в Печатной редакции в ряде случаев становятся более распространенными: в Житиях прп. Стефана, прп. Никона, прп. Исайи, прп. Алимпия, прп. Никиты. Стремление к метафоризации стиля проявляется в Житии прп. Алимпия заменой краткой характеристики жизни подвижника «добре и богоугодно пребысть» пространным описанием его «сугубых добродетелей», в которое вплетается сравнение его с чудотворным образом. В Житии прп. Никиты, в соответствии со свойственной поздним, и в особенности Печатной редакции тенденцией к утверждению духовного авторитета подвижника, описание добродетелей включает оправдание инока за впадение в искушение: его покаяние соотносится с покаянием св. апостола Петра. Описание добродетелей подвижника, подтверждающих его соответствие сану, появляется в повествованиях о свт. Нифонте, прп. Ефреме, прп. Тите. Добродетели инока упоминаются также в контексте рассказа о принятии нового послушания – печения просфор прп. Спиридоном. Топос внешней оценки добродетелей появляется в повествовании о прп. Варлааме. Посвящение в сан происходит с согласия всех и в соответствии с Божьей волей; стилистиче-

ские формулы, используемые в этом контексте («изволением Божиим», «изволением (и советом/с совета) всех» и другие) обнаруживают в Печатной редакции тенденцию к существованию в двухчастной структуре, включающей указание как на человеческую, так и на Божественную волю, но существуют и самостоятельно; двухчастные формулы используются в рассказах о епископских хиротониях.

Новшеством Печатной редакции являются формулы «(саном) почтен сый», «стадо Христово... добре пася(ше)», восходящая к новозаветному тексту[1252], евангельский образ «светильника на свещнице». Увеличение роли библейского семантического фона проявляется и в использовании цитат: формула «стадо Христово... добре пася(ше)» в Житии прп. Стефана включает скрытую цитату из Первого Послания к Тимофею св. апостола Павла[1253], а в завершающее повествование о деятельности игумена в Житии прп. Феодосия указание на процветание монастыря включает отсылку к евангельской притче о сеятеле[1254].

В целом в изменениях топики посвящения в сан преобладают два вектора: более интенсивное ее применение в тексте патерика и расширение библейского семантического фонда описания ситуации.

2.6. Топика поучений в Киево-Печерском патерике

Общение святого с окружающими его людьми в тексте Киево-Печерского патерика может быть сведено к типу поучений. Это определяется тем выдающимся духовным опытом, которым обладает святой и благодаря которому выполняет роль духовного отца. Изображение отношений святого с окружающими включает также и аспект их отношения к святому: его помощь и духовный опыт вызывают благодарность и почитание.

Одним из основных аспектов данной темы является **описание отношений святого и братии монастыря**. Они играют особенно важную роль в Житиях святых игуменов. Здесь представлено образцовое воплощение поучений, поскольку статус игумена как пастыря «стада словесных овец» предполагает их наставление и духовное воспитание. Можно сказать, что указание на поучение братии является обязательным элементом повествования об игумене. Наставления игумена касаются основных иноческих добродетелей и подвигов: нестяжания, послушания, молитвы и поста, смирения, а также противостояния

искушениям; кроме того, все эти темы затрагиваются в предсмертном поучении. Наибольшее количество самостоятельных поучений содержится в тексте Жития прп. Феодосия.

Отношения братии монастыря и подвижника, не обладающего статусом игумена, определяются как поучения, если последний имеет исключительный опыт, как, например, миссионер в недавно просвещенной христианством земле – прп. Исайя в сане Ростовского епископа (л. 140 об.)[1255], или прп. Матфей, который обладал даром прозорливости и потому поучал братию (л. 148)[1256], прп. Афанасий, воскресший после смерти и впоследствии оставивший свое предсмертное поучение – завещание к братии (л. 243 об.)[1257], прп. Иоанн Многострадальный, благодаря силе понесенного подвига (л. 196–196 об.)[1258], прп. Евстратий, благодаря своей мученической кончине (л. 235)[1259].

В Житиях прп. Никона и прп. Стефана указанием на произнесение поучений подчеркивается духовный авторитет подвижников, в дальнейшем – игуменов. Так, когда прп. Феодосий «поучаше братию духовными словесы», он поручал («повелеваше») также «поучение братии творити» прп. Никону (л. 129)[1260] и прп. Стефану, который «достойне... тех же учаше» (л. 123 об.)[1261]. Одним из видов кратких игуменских поучений являются поучения при пострижении в иночество[1262].

Игумен как учитель, наставник братии уподобляется Иисусу Христу – Учителю апостолов. Этим и определяется наличие в пространных поучениях, касающихся иноческих добродетелей, большого числа прямых и скрытых цитат из Священного Писания и соотнесение с евангельскими событиями и притчами описываемых ситуаций[1263]. Конкретное содержание поучения обычно вводится словами: «(по)учаше (наказоваше), глаголя (глаголаше)...». Само же содержание сводится к следующим добродетелям: посту, молитве, рукоделию, пребыванию на одном месте, молчанию, покаянию, оплакиванию своих грехов, послушанию, нестяжанию, твердости в подвигах (л. 56 об.–57[1264], 61[1265], 63[1266], 63 об.[1267], 74 об.[1268], 80 об.[1269]).

В поучениях о борьбе с искушениями традиционными являются определения «учение», «утешение», «запрещение»; основными средствами борьбы признаются пост и молитва, присутствует также требование «крепости» против «дьявольских (вражиих) козней». Формульные выражения присутствуют в Житии прп. Феодосия, который обращается к братии, «уча и крепя и утешаше никакоже не разслабети...» (л. 63 об.)[1270], «уча-

ше никакоже разслабевати козньми вражиими, ниже попустити им на ся, но крепе стати...» (л. 63 об.)[1271], «учаше и наказоваше стати крепко противу диаволимъ кознемъ и никакоже разслабетися ниже убегати от напастей тех...» (л. 74 об.)[1272]. К монастырскому эконому прп. Феодосий обращается со словами: «...николи же отчайся, но въ вере крепися...» (л. 68 об.)[1273]. Свет на один из источников этой формулы проливает текст повествования в патерике о прп. Иоанне Многострадальном, где содержится скрытая цитата из Псалтири: «Преподобный же Иоанъ глаголаше ему: Брате, мужайся и да крепится сердце твое, потерпи Господа и сохрани пути Его, и Той не оставить тя въ руку врагъ нашихъ, ниже предасть въ ловитву зубом ихъ»[1274] (л. 196)[1275]. Рассматриваемая формула относится и к другим подвигам: «учаше, утешая и запрещая никакоже въ нестяжании якоже и въ всех добродетелех разслабети» (л. 72)[1276]; иноков, трудящихся в пекарне, прп. Феодосий поддерживает, «утешая и утверждая, никако же ослабети в деле своемъ» (л. 59 об.)[1277].

В описании поучений иногда присутствует **указание на их частоту**: «по вся дни» (л. 61[1278], 72[1279]) и практически всегда – **на образ их произнесения**. Им является смирение; так, прп. Феодосий наставляет братию монастыря «с всяким смирением, и с слезами» (л. 63–63 об.[1280], л. 80 об.[1281]). В Житии прп. Евстратия на образ произнесения поучения указывает слово «моля», определяемое, по-видимому, также «неигуменским» положением инока: «...уча и *моля* укрепляше всехъ. И наказоваше глаголя...» (л. 235)[1282]; то же слово используется в описании поучения монастырской братии к иноку (прп. Арефе), – единственному поучению такого рода (л. 256–256 об.)[1283]. В поздних редакциях повествования о прп. Матфее появляется характеристика поучения: «...любезне... наказоваше...» (л. 147 об.)[1284].

Лучшим поучением признается поучение делом, поэтому иногда описание поучения сопровождается **указанием на исполнение проповеди самой жизнью подвижника**. Так, прп. Феодосий, «(сам первее всяку добродетель творя) братию свою учаше» (л. 57 об.)[1285]; прощением разбойников «утверди преподобный яве учение свое о нестяжании...» (л. 64 об.)[1286].

В завершении поучения присутствует своеобразный «**отпуст**» – указание на то, что наставник отпускает слушающих: «...сия глаголав, благослови и отпусти их» (л. 80 об.)[1287], «братию же много поучи... отпусти их» (л. 81 об.)[1288]; подобное же завершение имеет и повествование об иноке Иларионе

(л. 75 об.)[1289]. В поздних редакциях оно появляется и в Житии прп. Матфея (л. 147 об.)[1290].

Иногда в конце поучения присутствует указание на **восприятие его братией**. В Житии прп. Феодосия в этом контексте используется образный строй притчи о сеятеле: «Они же, аки земля добрая, приймаху семя словеси его, и творяху плоды достойны покаяния: ов сто, ов шестьдесят, ов же тридесят, якоже Господь рече[1291]» (л. 57 об.)[1292]. Отсылка к евангельскому тексту подтверждает соотнесение роли игумена и Христа, плод же, о котором идет речь в притче, осмысляется в Печатной редакции как «плод покаяния» из призыва Иоанна Предтечи[1293]. Краткий вариант восприятия поучения представлен указанием на радость и благодарение за него: «...отпущаше их радующихся и славящих Бога, о таковем наказании добляго наставника и учителя их» (л. 75)[1294]; «Братия же все... поклонишася преподобному Антонию до лица земли, о таковом наставнице радостни бывше» (л. 8 об.)[1295]. В предсмертных поучениях мотив восприятия их принимает совсем другое звучание: он соединяется с мотивом оплакивания – «великой печали и плача». Так, предсмертные поучения прп. Феодосия перемежаются указаниями: «Братия же в велицей скорби и печали быша» (л. 81)[1296], «...то слышавше, братия в велику печаль и плачъ впадоша» (л. 81 об.)[1297], «...братия плачь и слезы от очию своею испущаху» (л. 82 об.)[1298].

В отношениях между иноками важную роль играют **отношения духовного наставника и ученика.** Они сводятся к полному послушанию со стороны последнего, для выражения которого используется формула, известная еще по древней агиографии: «все, елико ми велиши творити, створю»[1299]. Именно так отвечает прп. Феодосий на первоначальный отказ прп. Антония принять его к себе в пещеру при первой встрече, тем самым определяется их положение как духовного отца и его чада: «Богодухновеный же Феодосий съ умилениемъ отвеща: Веждь, честный отче, яко промысл(ен)никъ всяческихъ Христосъ Богъ, приведе мя ко твоей святыни, спасти ми ся тобою произволя: темъ же, *елико ми велиши творити, створю*» (л. 49 об.)[1300]. Эта же формула используется в рассказе о пострижении матери прп. Феодосия; звучащая из ее уст, она обозначает совершенную перемену их отношений, которые из отношений матери и сына, где последний играл подчиненную роль, становятся отношениями духовного чада и его наставника (л. 52)[1301]. Формула присутствует и в повествовании об исцелении от страстей

некоего инока прп. Моисеем Угрином как дополнительная характеристика духовной связи иноков (л. 194–194 об.)[1302]. В повествовании об искушении прп. Феодора формула используется дважды, для выражения крайней степени заблуждения подвижника, который принимал за опытного в духовной жизни инока Василия являвшегося ему в образе того искусителя: «Феодоръ же не разумевъ беса его суща... отвеща: твоими отче молитвами добре спеет ми ся... // ...И ныне *аще что повелиши съ усердиемъ сотворю не преслушая тебе:* занеже ползу велику обретохъ души моей наказаниемъ твоимъ... // ...Аще угодно ти есть, въ монастыре да живу, *и прочая вся елика речеши ми сотворю*» (л. 215–216)[1303].

Общение подвижников с мирянами – простыми людьми или с князьями и боярами – также изображается как поучение. Можно говорить о существовании одной схемы изображения такого общения с несколькими вариантами. Простые люди представлены как «многие» или «некии», приходящие к святому за благословением или на исповедь, иногда они приносят пожертвования, – «яже на потребу» (л. 5 об.[1304], 124 об.[1305]), «от имений своих на утешение братии и на устроение монастыря...»[1306] (л. 58)[1307]. Благочестивые люди приходят к святым «пользы ради» (л. 61 об.)[1308], для исповеди и беседы. Содержание бесед и наставлений обычно не раскрывается, говорится только о получении приходящими душевной пользы: они уходят, «велику пол(ь)зу приемше»[1309] (л. 58)[1310].

Общение преподобных с князьями нередко изображается при помощи кратких формул, содержащих просьбу о благословении и молитве. Так, перед военным походом Изяслав, Святослав и Всеволод Ярославичи приходят к прп. Антонию, «молитвы ради и благословения на брань» (л. 105)[1311]; князь Изяслав приходит в монастырь, прося «благословения и молитвы» (л. 6)[1312]. Видимо, под влиянием этих текстов упоминание благословения входит в описание частых приходов князя Святополка: «...на брань или на ловы идый, всегда прихождаше в Печерский монастырь, благословения ради...» (л. 204 об.)[1313].

В патерике имеются сведения о том, как проходили беседы прп. Феодосия с благочестивыми людьми: «...по божественнемъ поучении, представляше имъ той трапезу отъ брашенъ монастырскихъ, хлебъ и сочиво» (л. 61 об.)[1314]. Разговор с преподобным определяется как «божественная беседа» (л. 70 об.)[1315]. Во время таких бесед-поучений происходит насыщение и наслаждение духовной пищей. Князья и бояре «наслаждаются (насы-

щаются)» духовной пищи – «медоточных» или «духовных словес», исходящих «от уст» святых[1316]. При этом в большинстве случаев в Печатной редакции определение «насыщение» заменяется на «наслаждение» (л. 59, 67 об., 70 об., 78 об., 78.2)[1317]. Далее указывается на любовь князя (или боярина) к святому и на ее возрастание после общения с ним; говорится также о благодарности за общение, частых приходах, пожертвованиях на монастырь. Так, например, описывается один из случаев общения прп. Феодосия с князем Изяславом, особенно почитавшим святого и неизменно именуемым в патерике «христолюбивым» («христолюбцем»): «...и тако христолюбивый князь наслаждашеся медоточных словес, яже исхождаху от уст преподобнаго отца нашего Феодосия, и велику пол(ь)зу прием от него, возвратися в дом свой, славя Бога. И от того дне паче начат любити святаго, имущи того яко единаго от древних святых отец, и во всем послушая его» (л. 59)[1318]. Отметим здесь сочетание многих отмеченных выше элементов: указаний на возвращение «в дом свой» (имеющего значение окончания беседы), на восприятие поучения (благодарность Богу за общение), на послушание чада к своему духовному отцу. Подобные описания разговоров князя Изяслава с прп. Феодосием с минимальными изменениями несколько раз повторяются в Житии прп. Феодосия (л. 58 об.[1319], 70 об.[1320]), указывая на особые отношения духовной дружбы, сложившейся между ними.

После длительного противостояния прп. Феодосия и князя Святослава происходит их примирение, и их отношения начинают соответствовать идеалу отношений князя и духовного лица в средневековой христианской культуре; поэтому их общение изображается теперь в соответствии с установившимся литературным образцом: «...уведавъ князь Святославъ о преложении преподобнаго Феодосия отъ гнева, паче же реку оть обличенья того: возрадовася зело, от многа бо времени желаше беседовати съ нимъ, и *богодухновенныхъ словесъ его насладитися*» (л. 78 об.)[1321]. После этой «душеполезной беседы» князь Святополк уходит «въ домъ свой, славя Бога, яко сподобися съ таковымъ мужемъ беседовати» и после часто приходит к святому, «духовнаго того брашна наслаждаяся» (л. 78.2)[1322]. Подобным образом описывается и общение с подвижниками знатных людей – княжеских бояр: Климента (л. 67 об.)[1323] и сына боярина Иоанна, будущего святого – прп. Варлаама (л. 132)[1324].

Важное значение имеет изображение **общения прп. Феодосия с князем Святославом до их примирения**, посколь-

ку оно отражает положение, в корне противоречащее идеальной, образцовой схеме развития данной ситуации, состоящей в благосклонном наставлении со стороны святого и благодарном восприятии поучения со стороны князя. Это – один из аспектов темы противостояния светской и духовной власти в Патерике. После изгнания из Киева князя Изяслава его братья приглашают прп. Феодосия на обед, на что тот «с дерзновением» отвечает: «...не достоит мне... ити на трапезу Езавели, и причаститися брашну, исполнь сущу крови и убийства...» (л. 76)[1325]. Реакция князей на это обличение подтверждает духовный авторитет святого: «Князи же тыи, слышавше сия, не прогневастася нань, ведуще того праведна быти» (л. 76)[1326]. Однако реакция князя Святослава на последовавшее в дальнейшем письменное обличение святого меняется: «...прочте епистолию ту, разгневася зело, и ударив тою о землю, яко лев рыкну на праведнаго...» (л. 77 об.)[1327]. Это письменное обличение, вызвавшее гнев князя, построенное на примерах и цитатах из Священного Писания, прп. Феодосий написал, «исполнь сый Духа Свята» (л. 76 об.)[1328]. Благодаря первоначальному контексту этой скрытой цитаты из Книги Деяний апостольских[1329] – повествованию о мученической кончине архидиакона Стефана, слова прп. Феодосия приобретают особый вес, а реакция князя, выраженная аллюзией на Первое Послание апостола Петра[1330], снабжается отрицательной характеристикой. Но и в этом случае реакция князя не выходит за грань образца восприятия поучений, задаваемого евангельским текстом; в этом качестве здесь выступает рассказ об отношении царя Ирода к Иоанну Предтече: заключив святого в темницу за обличения, царь не решился причинить ему большего зла и со страхом слушал его наставления[1331]. Подобно тому князь Святослав, «аще и зело разгневался» на прп. Феодосия, «...не дерзну ни единаго зла сотворити тому, ведяше бо его мужа праведна и преподобна быти...» (л. 78)[1332]. В патерике изображается и конфликт боярина Иоанна с иноками, вызванный пострижением его сына, будущего подвижника, прп. Варлаама; в отличие от князя боярин предпринимает активные действия против иноков – выгоняет их из пещеры, что и определяет применение к нему (в скрытой форме) образа волка из евангельской притчи[1333]: «...поим отроки многи, притече на святое то стадо к Пещере, идеже всех разгна» (л. 133)[1334]. В Печатной редакции патерика мотив противостояния духовной и светской властей появляется и в повествованиях о прп. Никоне и прп. Нифонте. Как сме-

лые действия определяется поведение прп. Никона, постригшего в иночество двух княжеских бояр и затем «мужественне» отвечавшего за это перед князем (л. 127)[1335], и прп. Нифонта, обличавшего «князя дерзновенне о законопреступлении его, ревнуя рекшему псаломски: Глаголах о свидениих Твоих пред цари и не стыдяхся[1336]... // ...прещаше сыном Российским мужественне...» (л. 263 об.–264)[1337] за неканоническое поставление митрополита; образ волка в данном случае соотносится с личностью митрополита Клима, неканонично возведенного на кафедру: «...недостойне и неправедне восхищениемъ непщевалъ еси равенъ быти истинному пастыреви, ты же истинный волкъ еси...» (л. 264 об.)[1338].

Конфликт духовной и светской власти в лице прп. Феодосия и князя Святослава находит разрешение в виде уступки со стороны первого: «...что убо, благий владыко, успеет гнев наш на державу твою; но подобает нам обличати и глаголати, еже на спасение души: вам же лепо есть послушати того» (л. 78 об.)[1339]. Дальнейшие описания общения прп. Феодосия с князем Святославом входят в привычное, «образцовое» русло, отвечающее картине, представленной в словах святого. **Мотив «внешнего смирения»** перед светской властью присутствует в словах прп. Феодосия, так отвечающего на просьбу княжеского дружинника варяга Симона исполнить его желание: «О чадо, что просит // твое величество у нашего смирения?» (л. 106 об.–107)[1340], а также в поведении иноков, встречающих приехавшего к ним полном облачении княжеского слуги будущего подвижника, прп. Варлаама: монахи выходят навстречу ему и кланяются, «якоже лепо есть вел(ь)можамъ» (л. 132 об.)[1341].

Со стороны светской власти проявляется **мотив «внутреннего смирения»**: просьбы князей к инокам определяются как «моление» («мольба»), самым ярким примером этого является просьба раскаявшегося князя Изяслава о возвращении изгнанных им монахов (л. 127 об.)[1342]. В поздних редакциях патерика ракурс просьбы-моления приобретает желание князя Изяслава поставить прп. Исайю игуменом в Свято-Димитриевском княжеском монастыре: «...благоверный князь Изяславъ Ярославич, слышав о богоугоднем житии его, моляше преподобнаго Феодосия, да благословит тому игуменство восприяти в монастыре святаго великомученика Димитрия...» (л. 140)[1343].

Таким образом, очевидно, что большинство описаний поучений содержится также в Житии прп. Феодосия – игумена

монастыря и наставника братии. Изменения в топике поучений в Киево-Печерском патерике представлены прежде всего ее восполнением, происходящим еще в редакции Иосифа Тризны и сохраняющемся в Печатной редакции: появляются указания на поучение в Житиях прп. Исайи и прп. Матфея. В Житии прп. Матфея появляется характеристика образа произнесения поучения: «любезне... наказоваше», а также своеобразный «отпуст» – завершение поучения. В повествовании о прп. Антонии появляется упоминание о приходе мирян в монастырь «молитвы и благословения ради».

Расширение библейского семантического фонда проявляется в аллюзии на проповедь Иоанна Предтечи, призывавшего к покаянию, которое признается целью («плодом») всякого наставления[1344]. Используемый в контексте описания конфликта между духовной и светской властью образный строй евангельской притчи о волке, разгоняющем стадо[1345], в Печатной редакции включается в рассказ о неканоничном поставлении на кафедру митрополита Клима; новшеством Печатной редакции являются и характеристики «дерзновенне» и «мужественне», используемые в изображении противостояния духовной и светской власти.

Топос «насыщения» «медоточными (духовными) словесами», присутствующий в описании бесед прп. Феодосия со знатными людьми, в большинстве случаев в Печатной редакции заменяется на «наслаждение», что является свидетельством процесса эстетизации в изображении духовной жизни, свойственного времени.

2.7. Топос соотношения Божественной и человеческой воли

Топос соотнесения Божественной и человеческой воли является одним из важнейших в произведениях агиографического жанра. Он представлен мотивами совпадения или противостояния, которые проявляются на разных этапах агиографической схемы; формы выражения мотивов иногда закрепляются за типом ситуации.

Подвижник стремится следовать в своей жизни Божественной воле, поэтому происходящие с ним события рассматриваются как **совпадающие с ней или же как ей противоречащие**; в последнем случае, речь идет не о противостоянии человека Богу, а о сокрытости или неясности Божественной воли; в этом случае человеческий замысел терпит неудачу. Это пред-

ставление, свойственное всей христианской культуре, находит свое обоснование во многих текстах Священного Писания, в частности, – в словах псалма «Аще не Господь созиждет храм, всуе трудишася зиждущии. Аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий....»[1346], которые появляются в качестве прямой цитаты в Печатной редакции при описании начала строительства каменной Успенской церкви Киево-Печерского монастыря: прп. Антоний «моляшеся прилежно к Вышнему Тектону, яко да Он Сам непорочныма Своима рукама благословит и поспешит создати дом Непорочней Своей Матери, Владычици нашей Богородици. Глаголаше бо подражая Давида: Аще не Господь созиждет дом, всуе труждатися имут зиждущии» (л. 13 об.)[1347].

Соответствие или противоречие Божественной воле каких-либо предприятий является **причиной их совершения или неудачи**. Например, неудача паломничества юноши Феодосия в Святую Землю, которое могло бы завершиться вступлением его в один из тамошних монастырей, объясняется тем, что «Благий Господь не благоволи тому от(ъ)ити от Российския нашея земли, егоже из чрева матерня, пастыря в ней быти словесных Своих овец, пострызаемых в чину ангел(ь)ском иноческом, назнамена» (л. 45 об.)[1348]. Позже юношу Феодосия не принимают ни в одном из киевских монастырей из-за того, что он не может внести никакого вклада, обязательного при поступлении, – из-за «убожества»; настоящая же, духовная причина этого в другом: «Се же Богу тако извольшу, да идет на место, на неже бе из чрева матерня Богом позван, Имже и ведяшеся» (л. 49)[1349]. Позже эта ситуация будет вспоминаться в связи с практикой приема в Печерский монастырь всех приходящих, и тут присутствующее в Основной редакции указание на Божественную волю в Печатной редакции исключается, но в тексте остается мысль о неудаче как об искушении: «...и самъ бе въ искушении томъ...» (л. 56)[1350]. Такое же исключение указания на Божественную волю имеет место в повествовании о чудесном видении ангелов, идущих на место, предназначенное для церкви; в этом случае подчеркивается значение присутствующей здесь топики описания чудесной ситуации (л. 79)[1351]. Пространное повествование о Божественной воле появляется в Печатной редакции в контексте прекращения княжеского гонения на иноков: «Не хотяше бо Бог, да сей всесветлый // светильник, Росское светозарное солнце, преподобный отец наш Антоний, во ином граде, кроме богоспасае-

маго стол(ь)наго града Киева, начинанием благочиннаго жития иноческаго просвещает: но отнюдуже свет православныя веры в всю Российскую землю, чрез благовернаго князя Владымира вос(с)ия, оттуду и луча съвершеннаго закона постническаго чрез преподобнаго отца нашего Антония благоволи, да вос(с)ияет» (л. 12 об.–13)[1352].

Во всех приведенных примерах присутствуют речевые формулы «Господь (не) благоволи», «Богу тако (сице) изволышу (хотящу, благоволящу)», «(не) хотяше Бог». Для указания на внутреннюю, духовную причину происходящих событий они используются также в рассказе о решении прп. Антония поселиться не в одном из киевских монастырей, а в пещере на берегу Днепра (л. 4 об.)[1353], о переселении родителей прп. Феодосия в Курск (л. 44 об.)[1354], о печении просфор юношей Феодосием (л. 46 об.)[1355], о виденном разбойниками чуде (л. 66 об.)[1356], о чуде восполнения меда (л. 70 об.)[1357], о благополучном разрешении ситуации, возникшей в результате непослушания келаря (л. 86)[1358], о перенесении мощей прп. Феодосия (л. 86 об.)[1359], об исцелении больных прп. Агапитом (л. 168 об.)[1360], о мучении в плену прп. Моисея (л. 179)[1361], в словах игумена афонского монастыря, благословляющего прп. Антония на возвращение в Киев (л. 5 об.)[1362].

Варианты формулы «изволением (благоволением) Божиим» нередко употребляются **в описаниях посвящения в игуменский и епископский сан**[1363], а также в рассказе о неожиданном собрании епископов в монастырь на следующий день после обретения мощей святого (л. 89)[1364].

В повествованиях о неожиданных событиях используются формулы «по смотрению (устроению) Божию», «Божиим подвижением». Первая из них присутствует в рассказах об отлучении матери прп. Феодосия для каких-то хозяйственных работ «на село», что позволило юноше уйти в Киев (л. 48 об.)[1365], о нахождении прп. Феодосием попутчиков в Киев в виде купцов (л. 49)[1366] (в этих двух примерах она заменяет предпочтительную в предыдущих редакциях формулу «по случаю (приключаю) Божию»), в описании погребения прп. Феодосия (л. 83 об.)[1367], а вторая – в Печатной редакции в описании собрания множества народа перед монастырем в день закладки новой церкви (л. 79)[1368].

В Киево-Печерском патерике встречаются и неформульные указания на Божественную волю как на причину событий. Так, боярин посылает в монастырь три воза брашна, «Богу ему

возложьшу на сердце» (л. 69)[1369]; к прп. Моисею приходит святогорский монах, «Богу наставляющу» (л. 182)[1370].

В рассказах о процветании Киево-Печерского монастыря, как правило, используется речевая формула «Божиею благодатию» – после построения каменной церкви (л. 55)[1371], во время игуменства прп. Стефана (л. 123 об.)[1372]; так же говорится и о Тмутараканском монастыре, основанном прп. Никоном (л. 128 об.)[1373].

Устойчивое употребление формул «аще Богу угодно», «Богу изволившу», «по изволению Божию (Его)» фиксируется **в повествованиях о желании или просьбе о пострижении в иночество,** как, например, в Житии прп. Варлаама: «...хотел быx, отче, аще Богу угодно, инок быти и жити с вами...» (л. 132)[1374]; в Житии прп. Моисея Угрина формула появляется со Второй Кассиановской редакции, в данном случае она подчеркивает также неизвестность будущей судьбы пленника: «...аще с животом изыду от руки жены сея, никакоже иныя жены взыщу, но черноризец, (*Богу изволившу*) буду...// ... // ...не убоюся зла никоегоже, яко Господь со мною есть, Емуже отселе (по изволению Его) в иноческом житии работати желаю» (л. 191, 192)[1375]. Вариант формулы употребляется также в рассказе о матери прп. Феодосия, которая в результате многочисленных бесед с сыном приняла решение уйти в монашество: «...мати его рече: "...ктому не возвращюся въ градъ свой, но (*тако Богу благоволящу*), иду в монастырь женский, и в нем пострыгшися, пребуду прочая дни моя"» (л. 52)[1376].

Варианты речевого топоса используются также и в указаниях на предполагаемые события: странники из Иерусалима собираются идти назад, «аще Бог изволит» (л. 45)[1377], прп. Феодосий предполагает разрешить проблему нехватки продуктов для братии «Богу благодеявшу нам» (л. 68)[1378].

Случаи противодействия Божественной воли воле человеческой немногочисленны и представлены повествованиями о политических событиях: о неудачном военном походе русских князей против половцев, во время которого «...гневом Божиим побеждени быша християне...» (л. 105 об.)[1379]. В рассказе о набеге половцев в княжение Святополка Изяславича, когда речь идет о пленении многих мирных людей, употребляется более нейтральное выражение: «Бог попусти» (л. 200)[1380]. В Печатной редакции патерика появляется еще одно подобное указание в рассказе о нашествии половцев: «...попущением Божиим прийде некогда злочестивый Боняк...» (л. 234 об.)[1381]. Бла-

гоприятные политические события также не остаются без указания на их главную причину: «Се же бысть победа, Богомъ дарованная Российской земли...» (л. 204 об.)[1382].

В случаях совпадения Божественной и человеческой воли употребляется формула «(с) Божиею помощию» (л. 133 об.)[1383] и ее варианты «Богу помагающу ему» (л. 55)[1384], «Богу ему поспешествующу» (л. 124 об.)[1385]. Иногда рассказ о важных событиях в монастырской истории включает указание на совпадение Божественной и человеческой воли в виде упоминания двух причин описываемых событий: Божественной помощи, с одной стороны, и с другой – молитвы и благословения духовного отца героя повествования. Наиболее последовательно такие указания включаются в текст поздних редакций Патерика. Когда прп. Феодосий начал искать устав для своего монастыря, *«поспешествова и в том благословение отца нашего Антония и молитва. Ибо по благословению и молению его, Богу сице строящу*, обретеся тогда честный Михаил, инок святаго Студийскаго монастыря...» (л. 9 об.)[1386]. Святой находит Студийский устав, «поспешествующу благословению и молитве преподобнаго Антония» (л. 55 об.)[1387]. Указание на благословение прп. Антония появляется в рассказе о строительстве деревянной церкви прп. Феодосием «по благословению преподобнаго Антония... (Богу помагающу ему)...» (л. 55)[1388]; имя прп. Антония включается в формулу, входящую в рассказ о завершении строительства каменного храма прп. Стефаном: «...благодатию Божиею, молитвами же преподобных отец наших Антония и Феодосия, // в мало лет, и Церковь соверши...» (л. 123 об.–124)[1389].

Формула «молитва и благословение» является крайне важной в семантической структуре Киево-Печерского патерика. Молитва и благословение необходимы для того, чтобы действие человека отвечало Божественной воле. При этом понятие благословения полисемично: благословение подразумевает молитвенное напутствие духовного отца или игумена на конкретное дело (практически каждый сюжет патерика имеет в начале упоминание о благословении), а также является обозначением чуда, которое в качестве Божьего ответа на молитву подвижника – «благословения Божия» – обнаруживает Божественную волю, согласную с человеческой. Благословение является основной формой общения игумена и братии, за «молитвой и благословением» приходят в монастырь миряне. В завещании «тысяценачальника» Георгия молитва и благословение противоположены библейской «формуле» заклятия[1390]: «Кто убо не восхо-

щет благословения и молитвы святаго Феодосия и уклонится от него, той возлюбит клятву и да приидет ему» (л. 95)[1391].

Таким образом, становится очевидно, что в Киево-Печерском патерике топос соотнесения Божественной и человеческой воли представлен в Житии прп. Феодосия и в Житиях тех святых, повествования о которых изначально входили в его текст, а также в Сказании о церкви Печерской. За пределами этих произведений топос проявляется в единичных случаях, которые возникают в редакциях начиная со Второй Кассиановской. Изменения в рассматриваемой топике в поздних редакциях патерика сводятся преимущественно к увеличению случаев использования данного топоса в тексте. Кроме того, в Печатной редакции в Житии прп. Антония появляется цитата из Псалтири, которая признается библейским основанием топоса соотнесения Божественной и человеческой воли: «Глаголаше бо подражая Давида: Аще не Господь созиждет дом, всуе труждатися имут зиждущии[1392]» (л. 13 об.). Формулы «аще Богу угодно», «Богу изволившу», «по изволению Божию (Его)», используемые для выражения желания принять монашество, появляются со Второй Кассиановской редакции в повествовании о прп. Моисее Угрине, при этом в Печатной редакции в данном фрагменте используются две подобных формулы. В редакции 1661 г. в контексте рассказа о нашествии половцев появляется редкое указание на несогласие Божественного Промысла с человеческими замыслами. Двухчастные формулы с указанием на Божественную помощь, а также – молитву и благословение духовного наставника появляются в Печатной редакции в рассказе о введении Студийского устава в Житиях прп. Антония и прп. Феодосия. Присутствует и изменение формул за счет их расширения: в повествовании о строительстве деревянной церкви указание на Божественную помощь превращается в двухчастную формулу благодаря введению имени прп. Антония, а двухчастная формула, сопутствующая рассказу о завершении строительства каменного храма прп. Стефаном, включает имена обоих основателей монастыря – прпп. Антония и Феодосия. В повествованиях о неожиданных событиях в Печатной редакции формулы «по смотрению (устроению) Божию», «Божиим повелением» иногда заменяют предпочтительную в ранних редакциях формулу «по случаю (приключаю) Божию».

Редкое явление представляет собой исключение данного топоса из текста Печатной редакции: в рассказах о первона-

чальной неудаче юноши Феодосия в киевских монастырях, а также о видении ангелов, идущих на место, предназначенное для церкви. Это происходит в результате творческой переработки текста: в первом случае таким образом подчеркивается значение события как искушения, а во втором – усиливается значение топики описания чудесной ситуации.

2.8. Описание кончины и погребения подвижников в Киево-Печерском патерике

В средневековой христианской культуре кончина подвижника имела значение итога, венца всей его жизни, и потому изображение ее являлось важным элементом агиографического повествования, имеющим особую сюжетную схему. В наиболее полном варианте эта схема включает в себя следующие элементы: предвидение приближающейся кончины или предуведомление о ней, прощание с братией, поучение к братии, будущему игумену, к князю, предсмертное обещание помощи, молитва, сама кончина, которой нередко предшествует чудесное видение, описание горя братии (оплакивание), погребение, указание на нетление мощей как свидетельство святости, описание небесного заступничества за живущих (посмертные чудеса). Образный строй повествования часто бывает связан с особенностями подвижничества святых и их чудотворных дарований.

В редакциях XVII в. появляется целый ряд отсутствовавших ранее рассказов о кончине святых: прп. Стефана (л. 125 об.)[1393], прпп. Спиридона и Никодима Просфорников (л. 231)[1394], прп. Иоанна Многострадального (л. 199), прп. Арефы (л. 257 об.), прп. Никиты (л. 157 об.), прп. Тита (л. 260 об.). В Печатной редакции впервые появляется описание погребения прп. Ефрема (л. 138 об.) и прп. Агапита (л. 172).

Предсмертное обещание братии молитвенной помощи и заступничества содержится в Житиях двух основателей Киево-Печерского монастыря – преподобных Антония и Феодосия. В Житии прп. Антония оно состоит из двух частей: во-первых, это обещание помогать всем подвизающимся в обители и с верой приходящим в нее: «...обещаяся, яко и по отшествии своем не имать оставити места того святаго, на нем же подвизася; но имать всегда назирати, и посещати, пекийся о нем и помагая живущим в нем, притекающим с верою к нему» (л. 12 об.)[1395]. Вторая часть обещания содержит мысль, очень важную для местной духовной традиции и вызывавшую впо-

следствии много споров и толкований. Это обещание молитв о том, чтобы все подвизающиеся в Печерской обители отходили к вечной жизни в покаянии и были помилованы Богом. С ним связано устойчивое предание, которое в начале XVIII в. всеми силами стремились искоренить московские богословы, о том, что всем скончавшимся и погребенным в Печерском монастыре будут прощены их грехи. В Печатной редакции патерика содержится обещание прп. Антония «молитвами своими ходатайствовати, да якоже сам исхождаше от тела, покаяния исполнь, и о помиловании известен, такожде сподобятся и прочии ту сущии, имущие к нему любовь, в покаянии исходити и помиловани быти» (л. 12 об.)[1396]. Житие прп. Антония относится к числу самых поздних добавлений в Киево-Печерский патерик, поэтому источник приведенного фрагмента нужно искать в более раннем тексте, а именно – в Сказании об Онисифоре: «...не могу преступити обета моего, иже вамъ обещахся, яко всякъ положенный зде помилованъ будетъ, аще и грешенъ будет... Молихъ бо ся Господу Богу моему и Его Пречистой Матери, да ни единъ от сего монастыря, осужденъ будетъ въ муку. Господь же рече ми, яко слышати ми гласъ Его: Азъ есмъ рекий Аврааму, десяти ради праведник не погубити града[1397], то колми паче тебе ради, и сущихъ с тобою, помилую и спасу грешника: Аще зде постигнетъ умрети, въ покои будет... Пиминъ же игуменъ въ мнозе недоумении бывъ о страшней сей вещи... И бысть ему явление некое от Бога, тако глаголюще: Понеже зде мнози грешныи положени быша, и вси прощени быша, ради угодившихъ ми святыхъ, иже в пещере...» (л. 19)[1398].

Предсмертное обещание молитвенной помощи прп. Феодосием является традиционным для агиографии: «...аще и телом отхожду от вас, но духом всегда буду с вами» (л. 82 об.)[1399]. По предположению Т.Р. Руди[1400], эта речевая формула, нередкая в житиях преподобных, восходит к тексту Послания к Колоссянам апостола Павла: «Аще бо и плотию отстою, но духомъ с вами есмь...»[1401]. Это обещание дважды повторяется в рассказе о посмертном чуде прп. Феодосия избавления боярина от княжеского гнева (л. 84)[1402], что неизбежно приводит к акцентированию внимания на нем.

Однако мотив прощения грехов всем подвизавшимся в Печерском монастыре, погребенным там, а также имеющим любовь к этому святому месту, явно имеет особое значение в Киево-Печерском патерике. Он проявляется в Послании Поликарпа, где погребение рядом со святыми и поминание в мо-

настырском синодике является практически синонимом занесения имени человека в Книги Вечной Жизни: «Блаженъ иже с теми сподобится положен быти, блаженъ и спасенъ // иже с теми сподобится написан быти...» (л. 232)[1403]. Погребение в монастыре упоминается и в предсмертном наставлении прп. Афанасия: «...молитеся Господу И(и)сусу Христу и Его Пречистой Матери, и преподобным отцем Антонию и Феодосию, да скончаете живот свой зде и съ святыми отци погребени быти сподобитеся въ пещере» (л. 243 об.)[1404]. Желание быть погребенным в «блаженной персти» Печерского монастыря высказывается и свт. Симоном (л. 268)[1405]. Влияние небесных молитв прпп. Антония и Феодосия упоминается в контексте описания посмертной участи души в Житии прп. Пимена: «...аще сего не избавитъ молитва преподобныхъ Антония и Феодосиа, страшнаго Судии не избежитъ суда» (л. 229)[1406].

Обещание святыми молитвенной помощи нередко включает в качестве необходимого условия получение ими дерзновения в заступничестве, как в предсмертном обещании прп. Феодосия, где в зависимости от него находится процветание монастыря: «...о семъ разумейте дерзновение мое къ Богу: егда увидите вся благая въ монастыри семъ умножающася, ведите близь Владыки Небеснаго мя суща, егда ли увидите оскудение и вся умаляющася, тогда разумейте, далече мя от Бога быти, и не имуща дерзновениа молитися къ Нему» (л. 82 об.)[1407]. Подобное упоминание молитвенного дерзновения присутствует в ответе прп. Феодосия на просьбу Симона варяга молиться о нем и о всем его роде (л. 107)[1408] и в предсмертных словах прп. Марка: «...аще прийму дерзновение, не забуду о тебе молити...» (л. 209 об.)[1409]. В виде констатации мотив дерзновения присутствует в словах одержимого злым духом человека: «Кая полза мне есть съ мертвыми братися? Тыи бо ныне болшее дерзновение имутъ къ Богу молитися о своихъ черноризцех и о приходящих къ ним...» (л. 159 об.)[1410].

Предсмертные поучения произносятся, как правило, игуменами; исключения из этого правила представляют те случаи, когда подвижник имеет какой-то исключительный духовный опыт или у него устанавливаются особенные отношения с князем, как у прп. Прохора с князем Святославом. В Житии прп. Феодосия содержатся предсмертные поучения к братии, к будущему игумену (прп. Стефану) и князю. Поучение к братии касается сущности иноческой жизни: «...о спасении души, и богоугоднемъ житии, о пощении же, и къ Церкви тщании,

и въ той съ страхомъ стоянии: о любве и покорении, не токмо къ старейшимъ, но и къ сверстнымъ себе...» (л. 80 об.)[1411], о послушании игумену (л. 82)[1412]. Послушание игумену упоминается и в поучении воскресшего прп. Афанасия (л. 243 об.)[1413]. В наставлении к будущему игумену главными являются его пастырские обязанности: «...о пастве святаго стада учаше его...» (л. 82)[1414]. В поздних редакциях к ним добавляется требование точного соблюдения монастырских установлений: «...якоже устроих въ службах, тако держи предания монастырская: Устава не изменяй, но твори вся по закону и по чину монастырскому» (л. 82)[1415]. В поучении к князю преобладает государственная тема: кроме наставления «о благочестии», святой поучает князя, «како хранити православие и попечение имети о святых церквах» (л. 80 об.)[1416]. Поучение к князю прп. Прохора посвящено теме личного спасения, что определяется, по-видимому, отношениями духовной дружбы, возникшими между ними: «...преподобный же много поучи князя о милостыни, о будущем суде, о вечной жизни и о безконечной муце» (л. 204 об.)[1417]. Частный характер имеет и поучение прп. Николая Святоши к слуге Петру, наполненное скрытыми цитатами и аллюзиями на библейские тексты (л. 249–249 об.)[1418].

Мотив приготовления к смерти в тексте Киево-Печерского патерика получает различное воплощение. В Печатной редакции в Житии прп. Антония появляется пространное рассуждение о приготовлении к смерти, необходимом каждому человеку. Оно представляет собой сочетание прямых и скрытых цитат из Священного Писания, отвечающих темам исполнения заповедей, постоянной готовности к смерти и ее радостного ожидания: «...коего приуготовления на честную пред Господем смерть преподобному отцу нашему Антонию требе бысть; иже имея добродетельное жилище в пещере, аки во всегдашнем гробе, можаше глаголати с апостолом: По вся дни умираю. Темже и с пророком неложными усты по вся дни глаголаше: Уготовихся и не смутихся сохранити заповеди Твоя. Готов убо сам сый своим сердцем преподобный, и ниже о своих делех смущен, точию смутися, да не богоизбранное свое стадо смущенно оставит, яко исполнитися в словесех преподобнаго речению сему апостольскому: Обдержим есмь от обою, желание имый разрешитися и с Христом быти, много паче лучше, а еже пребывати в плоти, нужднейше есть вас ради»[1419] (л. 14 об.–15)[1420]. В максимально сжатом виде мотив приготовления к смерти содержится в призыве «готовъ буди» прп. Ни-

колая Святоши, обращенном к врачу Петру (л. 249 об.)[1421] и в отрицательном определении духовного состояния прп. Феофила прп. Марком: «неси готовъ на исходъ» (л. 207 об.)[1422].

Иногда мотив воплощается в указании на подвижническую или просто добродетельную жизнь. Так, прпп. Феодора и Василия братия погребает в Варяжской пещере, где они «трудолюбне и богоугодне подвизастася» (л. 222 об.)[1423]. В данном контексте в повествовании о прп. Моисее Угрине упоминается шестилетнее мучение в плену, а затем десятилетнее подвижничество в монастыре (л. 194 об.)[1424], а в повествовании о прп. Афанасии – его «богоугодное житие» (л. 243)[1425]. В повествовании о кончине прп. Феодосия подобное указание появляется со Второй Кассиановской редакции: «...преподобный отец наш Феодосий, богоугодне пожив, на конец жития прииде...» (л. 80 об.)[1426]. В Печатной редакции патерика указание на добродетельную жизнь практически становится обязательным элементом: известию о кончине прпп. Спиридона и Никодима предшествует указание на их тридцатилетнюю подвижническую жизнь в монастыре (л. 231)[1427]; упоминание многих «трудов» во время земной жизни предваряет известие о кончине прп. Нестора Летописца (л. 275 об.), прп. Тита (л. 260 об.)[1428], прп. Дамиана (л. 143 об.)[1429], прп. Никона (л. 131)[1430]; также и прп. Агапит приближается к смерти «по мнозех же трудех и подвизех богоугодных...» (л. 171)[1431].

Иногда к описанию добродетельной жизни примыкает указание на болезнь подвижника[1432]. Наибóльшую смысловую нагрузку подобные указания имеют в кратких повествованиях о святых. Так, в Житии прп. Феодосия упоминания его болезни: «...зимой раззнобляем, огнем же распаляем, изнеможе преподобный зело и возлеже на одре...» (л. 81)[1433], «...уже бо преподобный болезнию зело изнемог» (л. 82)[1434] – находятся внутри описания приготовления к кончине и самой кончины; в более кратких житиях болезнь имеет значение приближения кончины, как в повествовании о прп. Прохоре, который «пожи лета довольна богоугодно, житием непорочным и жестоким, по сем разболеся, князь же Святополк изшел бяше на брань противу половцем. Тогда посла к нему блаженный, глаголя: яко приближися уже час исхода моего от тела...» (л. 204)[1435]. В некоторых случаях присутствует краткое указание на жизнь, болезнь и смерть, как в повествовании о прп. Афанасии, который «свято и богоугодно житие имый. Иже много болевъ умре...» (л. 243)[1436] и о брате прп. Феофила прп. Иоанне, кото-

рый, «добре Богу угодив, разболеся и умре...» (л. 208)[1437]. При этом в Печатной редакции значение болезни как предвестницы смерти иногда подчеркнуто по сравнению с ранними редакциями, как, например, в Житии прп. Исаакия: «И тако живущу ему, приспе конец живота его, и разболеся в пещере» (л. 153)[1438] и прп. Агапита: «По множех же трудех и подвизех богоугодных разболеся сам безмездный сей врач, блаженный старец Агапит» (л. 171)[1439], после чего святой умирает, «мало поболев» (л. 172)[1440]. В Житии прп. Варлаама упоминание о болезни в наибольшей степени лишено «этикетности», поскольку включено в контекст подробного описания ситуации: святой заболевает, возвращаясь из паломничества в Святую Землю, и умирает, не дойдя до своего монастыря (л. 135 об.)[1441].

В Житии прп. Нифонта структурно-логическая связь между описанием болезни и кончины святого проявляется наиболее ярко благодаря комментарию: «...постиже его ту болезнь зел(ь)на (*яже честную пред Господем смерть сего преподобнаго предвари*)...» (л. 265 об.)[1442]; после чудесного видения святой сам говорит: «...ныне вем, яко сия болезнь посещение от Бога есть» – и умирает, «поболев тринадесять дней» (л. 266–266 об.)[1443]. Исключение, подтверждающее общее правило, согласно которому указание на болезнь присуще описанию кончины, представлено в Житии прп. Пимена, проведшего в болезни всю жизнь: предвестием его смерти явилось чудесное видение трех огненных столпов над монастырем и внезапное выздоровление святого (л. 228)[1444].

В патерике описаны несколько случаев, в которых тяжелая болезнь не привела к смерти, однако в каждом из них болезнь была предвестницей смерти и именно потому смогла послужить к раскаянию грешников, и исцеление стало началом их праведной жизни[1445], как в повествованиях о прп. Тите (л. 259)[1446], прп. Еразме (л. 252 об.)[1447] и прп. Арефе (л. 256 об.)[1448].

В Киево-Печерском патерике несколько раз звучит **предсмертная молитва святых**. Молитва прп. Дамиана содержит просьбу о неразлучном пребывании в Царствии Божием вместе с прп. Феодосием. (л. 143 об.)[1449]. Молитва прп. Феодосия посвящена избавлению его души от воздушных мытарств, а начало ее представляет собой аллюзию на Гефсиманскую молитву Иисуса Христа[1450], которая по праву является образцом предсмертной молитвы в христианской культуре: «Воля Божия да будеть, якоже благоизволи о мне, тако и да створит: Но обаче молю Ти ся Владыко мой И(и)сус(е) Христе, мило-

стивъ буди души моей, да не усрящеть ю противныхъ лукавство, но да приймутъ ангели Твои, проводящии чрезъ темныя мытарства, приводящии же къ Твоего милосердия свету» (л. 81)[1451]. Просьба об избавлении от мучений при прохождении через мытарства содержится и в молитве прп. Феофила, которая включает многочисленные фрагментарные аллюзии и цитаты из церковных молитвословий: «Владыко Человеколюбче Господе Иисусе Христе, Боже мой, не хотяй смерти грешником, но ожидая обращения тех[1452], ведый неможение наше, Царю Пресвятый, Утешителю Благий, болящим здравие, грешником спасение, изнемогающим укрепителю, падающим вос(с)тание, молютися в час сей, удиви на мне недостойнем милость Свою, и приими излияние гор(ь)ких моих слез, и излий на мя благоутробия Твоего неисчерпаемую пучину: еже не искуситимися от воздушных мытарств, ниже обладану быти князем тьмы молитв ради великих угодников Твоих преподобных отец наших Антония и Феодосия Печерских, и всех святых, от века Тебе благоугодивших» (л. 211 об.). Эта пространная молитва появляется со Второй Кассиановской редакции вместо текста: «Проразуме скончание свое быти близъ: Темже начат молитися Богу прилежно, да приятны будут слезы его...» (л. 211 об.)[1453].

Перед смертью некоторым печерским подвижникам являются **видения**. Они сопровождают кончину прп. Феодосия (л. 83)[1454], прп. Пимена Многоболезненного (л. 228, 229)[1455], прп. Дамиана (л. 144)[1456], прп. Нифонта (л. 266)[1457], прп. Евстратия (л. 236)[1458], прп. Арефы (л. 256 об.)[1459]. В гласе, который слышит подвижник во время видения, обычно звучит цитата из Священного Писания, служащая оценке ситуации: так, кончину прп. Еразма, пожертвовавшего свое имение на украшение Печерской церкви, предваряет явление ему Пресвятой Богородицы, в словах Которой присутствует скрытая цитата из Псалтири: «...в третий же день пойму тя чиста к Себе, возлюбльшаго благолепие дому Моего[1460]» (л. 255)[1461]. Прп. Феофилу, который большую часть своей подвижнической жизни провел в покаянном плаче, перед смертью является ангел, в словах которого посредством цитирования Евангелия подтверждается истинность его покаяния: «...посланъ есмъ поведати тебе радость, да съ веселиемъ от(ъ)идеши к Рекшему: Блаженни плачущии, яко тии утешатся[1462]» (л. 212)[1463].

Следующим элементом топики в описании праведной кончины является **прощание умирающего с иноками и их пе-**

чаль. При описании прощания используется речевая формула «(любезне) целова (всех)», как, например, в повествовании о прп. Феодосии, который, узнав о приближении кончины, «призва всю братию, и тако по единому всех любезне целова, плачущих и рыдающих о разлучении таковаго им пастыря» (л. 82)[1464]. С помощью той же формулы говорится и о прощании с братией прп. Дамиана (л. 144 об.)[1465], и о прощании с князем Святославом прп. Прохора (л. 204 об.)[1466].

В Житии прп. Феодосия, игумена монастыря, топос «великой скорби (печали)», характерный для житий основателей монастырей[1467], присутствует в контексте известия о приближении кончины святого, его предсмертного поучения и самой кончины. Повествование включает несколько проявлений топоса: «Братия же в велицей скорби и печали быша...» (л. 81)[1468]; «...братия в велику печаль и плачь впадоша» (л. 81 об.)[1469]; «... братия плачь и слезы от очию своею испущаху» (л. 82 об.)[1470]; после кончины «братия сътвориша над ним плачь велик...» (л. 83)[1471]. Подобным образом изображается и реакция князя: «...уведавъ истее преставление его, плакася по нем много» (л. 83 об.)[1472]. Интересно, что вариант рассматриваемой формулы употребляется в рассказе о преследованиях со стороны князя, угрожавших жизни прп. Феодосия: «И оттоле промчеся, на заточение осужденну быти Феодосию. Тогда братия въ велицей печали // бывше, моляху преподобнаго да престанетъ обличати его» (л. 77 об.–78)[1473]. Неформульное выражение топоса великой скорби и печали имеется в повествовании о прп. Феофиле, где изображение его горя при расставании с прп. Марком смыкается с описанием подвига непрестанного плача о своих грехах (л. 211)[1474].

Кончина преподобных изображается в Патерике при помощи нескольких речевых формул, используемых и в других жанрах древнерусской литературы, например в летописях. Одна из них – «успе (почи) (о Господе с миром)»[1475]. Она присутствует в Житиях прп. Никона (л. 131)[1476], прп. Варлаама (л. 135 об.)[1477], прп. Матфея (л. 148)[1478], прп. Пимена (л. 229 об.)[1479], прп. Нифонта (л. 266 об.)[1480]. С помощью той же формулы изображается кончина «нетерпеливого брата» – инока, часто уходившего из монастыря и снова туда возвращавшегося (л. 64)[1481], матери прп. Феодосия, принявшей постриг в одном из киевских монастырей (л. 52)[1482], а также инока, сподвижника прп. Никона (л. 128)[1483]. Принадлежность к иноческому чину является номинальным свидетельством об их до-

бродетельной жизни и ее праведном конце; это делает возможным использование тех же литературных средств, что и в повествованиях о святых.

Иногда описания кончины подвижников расширяются характеристиками «с миром», «в добре исповедании». Последняя из них ведет свое происхождение от текста Священного Писания, где имеет контекст «пограничного» повествования о жизни и смерти[1484]. Она используется в описаниях кончины матери прп. Феодосия (л. 52)[1485], прп. Исаакия (л. 153)[1486]; со Второй Кассиановской редакции появляется в повествовании о прп. Матфее (л. 148)[1487], в редакции Иосифа Тризны – в Житии прп. Исайи (л. 141 об.–142)[1488], а в Печатной – в Житии прпп. Спиридона и Никодима (л. 231)[1489].

Еще одна формула, сообщающая о кончине подвижника, – «отойти ко Господу (ко Христу)»[1490]. Варианты ее используются в сообщении о приближении кончины прп. Феодосия (л. 80 об.)[1491] и несколько раз – в Житии прп. Марка (л. 207 об.[1492], 210 об.[1493], 212[1494], 212[1495]). В повествовании о прп. Стефане в Печатной редакции в ней используется образ пастыря (в соответствии с принципом Imitatio), обусловленный епископским саном святого: «...ко Христу, пастырей Начальнику отъиде...» (л. 125 об.)[1496], а в Житии прп. Еразма данная речевая формула расширяется за счет упоминания Богородицы, явившейся иноку перед его смертью: «...радуяся отъиде к Господу и к Рождшей Того, по проречению Ея» (л. 255)[1497]. В Сказании о церкви Печерской в Печатной редакции она заменяет формулу «отойти (от) света сего» (л. 114)[1498], вариант которой присутствует в Житии прп. Алимпия вместе с обещанием молитвенной помощи; в строении этого фрагмента, как в ранних, так и в поздних редакциях патерика, явно видна аллюзия на прощание Христа с учениками и обещание им Святого Духа, Утешителя[1499]: «...азъ бо уже *отхожду от мира сего*, якоже яви ми Господь, тебе же не имам оставити скорбна» (л. 166 об.)[1500].

Формула «(с миром) предаде дух свой в руце Господеви» ведет свое начало от слов 30-го псалма[1501] и от предсмертных слов Иисуса Христа на кресте[1502], реминисценцией которых является описание в Деяниях святых апостолов мученической смерти св. архидиакона Стефана[1503]. Включение рассматриваемого библейского фрагмента в описание кончины святого человека полностью отвечает принципу Imitatio Christi, столь важному в иноческих житиях[1504]. Поэтому данная речевая формула – едва

ли не самая употребительная в повествованиях о кончине печерских подвижников. Она используется в Житиях прп. Алимпия (л. 167 об.)[1505], прп. Иоанна Многострадального (л. 199)[1506], прп. Прохора (л. 204 об.)[1507], прп. Марка Печерника, в рассказе о чуде с иноком, воскресшим и вновь умершим по слову преподобного (л. 207 об.–208)[1508]; с помощью этой формулы как кончина праведника изображается смерть врача Петра, бывшего слуги прп. Николая Святоши (л. 250)[1509]. В описании кончины прп. Дамиана в Печатной редакции формула получает расширение, возникшее, по-видимому, из соединения двух вариантов текста ранних редакций[1510]: «...с миром предасть душу свою в руце Господу, пришедшим по него ангелом...» (л. 144 об.)[1511].

В описании кончины прп. Феодосия рассматриваемая формула сочетается со скрытой цитатой из Священного Писания, которая уже в византийской агиографии имела значение формулы: «...предасть святую душу свою в руце Божии, и приложися к святым отцем[1512]» (л. 83)[1513]. В Киево-Печерском патерике речевые формулы праведной кончины «отдасть дух свой в руце Господеви», «почи (успе) о Господе» нередко имеют продолжение в виде указания на положение тела усопшего в пещере, рядом со святыми отцами. Упоминание в таком контексте совершенно конкретного действия – погребения – было отражением принятой практики и, в то же время, возможно, аллюзией на библейскую формулу «приложился к отцам своим». Нельзя не предположить в данном случае и влияния молитвословия, используемого в Православной Церкви при погребении: «Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего»[1514].

Описание погребения святых включает следующие элементы: братия, «опрятавше» тело святого, погребают его «с (великою) честию» («честно», «достойне»), «по обычаю» (или совершив пение «по обычаю»); указание на «честное погребение» заменяется иногда выражением «положиша (погребоша) в пещере со святыми отцы», где святой «почивает нетленно» телом, в то время как духом предстоит Небесному Престолу. Наиболее полное описание погребения содержится в Житии прп. Феодосия: «...братия сътвориша над нимъ плачъ великъ, и потомъ вземше его, несоша въ церковъ, и по обычаю святое пение сотвориша... // ...несше преподобнаго в преждереченную пещеру, положиша его в ней честно, и запечатлевше отъидоша...» (л. 83–84 об.)[1515]. Более или менее полный набор элементов содержится в описании погребения прп. Пимена (л. 229)[1516],

прп. Ефрема (л. 138 об.)[1517], прп. Дамиана (л. 144 об.)[1518], иноков в Житии прп. Марка (л. 207 об., 208)[1519]. В описании погребения прп. Феофила упоминание конкретных подвижников заменяет формулу «в пещере, со святыми отцы»: «Честное же его тело положиша в пещере достойне, с любимым ему братом блаженным Иоанном, близ преподобнаго Марка» (л. 212 об.)[1520]. Другой особенностью повествования является подробное описание обряда погребения, включавшего возлияние на тело святого покаянных слез, собранных им в сосуд, и благовоний, принесенных ангелом (л. 212 об.)[1521]. Указание на «опрятание» тела усопшего подвижника содержится в рассказе о прп. Исаакии (л. 153)[1522] и прп. Алимпии (л. 267 об.)[1523]; в Печатной редакции оно появляется в Житии прп. Агапита (л. 172)[1524]. Особое описание погребения содержится в повествовании о прп. Прохоре, которого почитавший его князь Святополк «въ гроб вложи рукама своима» (л. 204 об.)[1525].

Единственное в патерике описание смерти и погребения инока, умершего, не раскаявшись в грехах, диаметрально противоположно принятому образцу: если обычно погребение изображается как «достойное», «честное», совершаемое «по обычаю», то здесь предстает ужасная в своем внешнем неблагообразии картина: братия хоронит человека, «очи и уста имуща отверсте, руце же растяженне» (л. 260)[1526].

Известие о погребении святого иногда дополняет (или заменяет) **указание на «положение (нахождение)» в пещере его нетленных мощей**, которые, будучи «чудотворными», «подают помощь» всем приходящим[1527]. Такое указание присуще повествованию о прп. Григории (л. 177 об.)[1528], но в большинстве случаев оно является дополнением позднейших редакций. Так, оно появляется в рассказе о греческих зодчих и иконописцах, окончивших свою жизнь в Печерском монастыре, «идеже и доныне лежать нетленно» (л. 116)[1529], и о прп. Матфее, «егоже честные мощи лежат нетленно в пещере со святыми отцы...» (л. 148)[1530]. Причиной этого является развитие в XVI–XVII веках антитезы «дух–тело», представляющей основу описания кончины и следующего за ней погребения, которая и проявилась в текстах поздних редакций[1531]. Наиболее полное воплощение она получила в повествовании Печатной редакции о прп. Тите: «И почивает телом нетленным в пещере, исполненной святых, аки в дольнем небе; духом же равноангельным в горнее небо на вечный покой вознесен руками прежде явльшихся ему ангелов» (л. 260 об.)[1532], появляется

она также в Житиях прп. Марка (л. 210 об.)[1533] и прп. Нифонта (л. 266 об.)[1534]. Нетление мощей рассматривалось как свидетельство получения святым блаженства и молитвенного дерзновения в вечной жизни; так, например, прп. Арефа «чудотворным мощей своих нетлением блаженство свое... свидетельствует» (л. 257 об.)[1535]. Поэтому упоминание о нетленности мощей святых становится практически обязательным в Печатной редакции; указанная выше формула «идеже (в пещере) и доныне (пребывают (стоят) нетленны)» появляется в Житиях прп. Иоанна Многострадального (л. 199)[1536], прп. Нестора (л. 276), заменяет краткие фразы ранних редакций в рассказах о погребении прп. Григория (л. 177 об.)[1537], прпп. Феодора и Василия (л. 222 об.)[1538], прп. Варлаама (л. 135 об.)[1539], прп. Евстратия (л. 236–236 об.)[1540].

Антитеза **«дух–тело»** в Печатной редакции дополняется, а иногда заменяется антитезой **«временная жизнь – вечная жизнь»**[1541], которая появляется в ранних редакциях, но особенное распространение получает в редакциях XVII в. Противопоставление временного и вечного неоднократно звучит в словах прп. Марка: «...остави уже живот сей временный и прейди на вечный...» (л. 207 об.)[1542], «...несть ти требе видети маловременнаго сего света, проси у Господа, да узриши славу Его въ присносущнемъ свете...» (л. 210)[1543]. Антитеза может быть представлена и одной своей частью, как в описании кончины прп. Николая Святоши: «...совершенне свято по имени житие стяжав, преставися на вечный живот...» (л. 250)[1544]. Внимание к противопоставлению временного и вечного в поздних редакциях прослеживается в распространении его краткой формы в Житии прп. Агапита: «...аще же и преставилъ его Богъ, от жития временнаго въ обители сей, но живот вечный дарова ему въ обителех // небесныхъ...» (л. 172–172 об.)[1545]. Рассматриваемая антитеза, в полном или усеченном виде, появляется с редакции Иосифа Тризны в повествованиях о прп. Исайе (упоминается окончание «временного жития» л. 142)[1546], и прп. Иеремии (л. 146)[1547], а в Печатной редакции – в Житиях прп. Ефрема (л. 138 об.)[1548], прп. Никиты (л. 157 об.)[1549], прп. Марка (л. 210 об.)[1550], прп. Арефы (л. 257 об.)[1551]. Особое звучание оппозиция временного и вечного приобретает в Житии прп. Нестора благодаря его таланту и труду летописца: «И тако добре угоди Творцу летом; к Нему же по летех временных довольных преставися на вечность» (л. 275 об.). Она появляется в скрытом виде в тех описаниях кончины, которые стро-

ятся на особенностях жизни и подвига святых – прп. Моисея Угрина, который «...обретеся достоинъ блаженства чистыхъ сердцемъ. И на зрение Божие лицемъ к лицу преселися...» (л. 194 об.–195), и прпп. Феодора и Василия: «...уснуста честною своею пред Господем смертию оба преподобныи, и изведе Господь из темницы душа их исповедатися Имени Его Святому во свете присносущнем» (л. 222 об.). В обоих этих случаях пространный текст Печатной редакции заменяет краткую речевую формулу более ранних редакций «скончался(-стася) о Господе»[1552]. В Печатной редакции в описании кончины появляется новая формула «(вос)прият блаженную кончину», которая используется в повествованиях о ставшем печерским иноком врачу-«арменину» (л. 172 об., в Житии прп. Агапита)[1553] и о прп. Евстратии (л. 236)[1554].

Таким образом, большинство изменений топики в описании кончины и погребения подвижников представлено ее восполнением, которое проявляется в распространении в тексте патерика формул «успе (почи) (о Господе с миром)», «в добре исповедании», «отойти ко Господу (ко Христу)», «(с миром) предаде дух свой в руце Господеви». Последняя в Печатной редакции практически всегда дается полностью, в то время как ранее чаще всего представлена в сокращенном виде: «предаде (предасть) дух». Тема избранного места, присутствующая в Киево-Печерском патерике в ракурсе веры в прощение грехов всех людей, похороненных в монастыре, в Печатной редакции появляется в Житии прп. Антония.

В поздних редакциях патерика значение приготовления к смерти приобретает указание на многолетнюю подвижническую жизнь с формульными упоминаниями в данном контексте «трудов», «долговременного», «богоугодного жития», лишь изредка появлявшихся ранее. С течением времени все более подчеркивается значение указания на болезнь как предвестия близкой кончины. Обязательным элементом описания кончины и погребения преподобных в Печатной редакции становится указание на «положение» или «нахождение» их нетленных мощей в пещере. Новшеством Печатной редакции является также определение «блаженная кончина».

В соответствии с общей тенденцией к утверждению духовного авторитета подвижников, в наибольшей степени проявившейся в Печатной редакции, в предсмертном завещании прп. Феодосия в редакции Иосифа Тризны, а вслед за ней – и в Печатной, появляется тема необходимости строгого со-

блюдения монастырского устава и предания, несогласие с которым братии могло стать причиной изгнания из монастыря прп. Стефана (л. 82).

Расширение библейского семантического фонда описания кончины и погребения подвижников происходит в появляющемся в Житии прп. Антония пространном рассуждении о необходимости быть постоянно готовым к смерти, которое включает цитаты из Посланий апостола Павла[1555] и Псалтири[1556] (л. 14 об.–15).

Особое развитие в Печатной редакции приобретают антитезы «дух–тело» и «временная – вечная жизнь»; наиболее значимую роль эти оппозиции играют в описаниях кончины, появляющихся только в XVII в.

Анализ основных композиционных элементов житийных повествований в Киево-Печерском патерике показал, что главные изменения в их топике обусловлены **стремлением к максимальному использованию сюжетных и стилистических формул**. Эта тенденция отвечает свойственному христианской культуре представлению о едином пути духовного возрастания, основные этапы которого отражены в формулах.

Можно выделить те элементы сюжетной схемы, которые привлекали особенно пристальное внимание редакторов. Прежде всего – это описание кончины; оно часто отсутствует в ранних редакциях и становится обязательным элементом в поздних. В соответствии с метафоричностью и антиномичностью культуры эпохи барокко в описаниях кончины печерских святых активно используются антитезы небесного и земного, временного и вечного. Изменения затрагивают и изображение призвания в монастырь: оно становится более пространным, включает характеристику жизни святого в момент принятия решения или зависит от последующих иноческих подвигов; появляется топос прозрения будущих добродетелей при пострижении. Представляется неслучайным внимание к начальному и конечному элементам повествования в то время, когда становится важной правильность и полнота всей схемы жития.

Изменения стилистических формул отражают предпочтения эпохи, основным вектором которых является ориентированность на библейский текст. Так, в повествованиях о чудесах формула их восприятия «ужас (страх) и трепет» заменяет указание на «страх», в рассказах об искушениях определение «враг добра ненавистник» заменяет краткое «враг», в описании кончины формула «(с миром) предаде дух свой в руце Го-

сподеви» заменяет краткий вариант ранних редакций «предаде дух»; формула «отойти ко Господу (ко Христу)» иногда заменяет другие описания кончины. Отражением современной Печатной редакции иноческой практики следует считать замену в повествовании о прп. Феодоре «молитвы», произносимой при входе в келью, «Иисусовой молитвой». Двухчастные формулы с указанием на Божественную и человеческую волю и помощь («изволением Божиим... и советом/с совета) всех», «Богу помогающу (поспешествующу)... молитвами же преподобного...») заменяют указания только на божественную помощь или молитвы святых. Стремление к смысловой точности проявляется в замене частой в ранних редакциях формулы «по случаю (приключаю) Божию» формулами «по смотрению (устроению) Божию», «Божиим повелением», а также формулы «видев (чудеса)» формулами «воспоминая», «в память (чудес)». Краткая характеристика ранних редакций «храбор (Христов)» заменяется на полную форму: «храбрый (добрый) воин Христов». Свидетельством завершенности процесса формирования формулы «подражаше житие» служит появление (начиная со Второй Кассиановской редакции) в повествовании об ученике прп. Онисифора характеристики «не истиною подражаше...» (своего рода явление гиперкорректности). Замена топоса «насыщения» духовной пищей в разговоре со святыми указанием на «наслаждение» ею свидетельствует о возрастании эстетической составляющей в духовной культуре эпохи барокко. Отражением того же процесса можно считать изменения неформульных выражений сюжетных топосов, состоящие главным образом в замене кратких характеристик пространными, с использованием символов и метафор.

Новшества, появляющиеся в Печатной редакции, касаются как сюжетных, так и стилистических топосов. Так, в описании затворничества возникает мотив безмолвия; описание погребения дополняется указанием на положение или нахождение нетленных мощей святого в пещере; нередкими становятся уподобления печерских святых в совершаемых чудесах древним святым. Новации в стилистической топике представлены формулами «стадо Христово... добре пасяше (пасый)», «почтен сый» в повествованиях о принятии сана; в рассказах о посвящении в епископский сан используются двухчастные формулы с указанием на Божественную и человеческую волю. В качестве определения иночества активно используется формула «святой (ангельский) иноческий чин (образ)», появляет-

ся формула «работа(ти) Господу». В контексте описания послушания «новоначального» инока появляется евангельский образ добровольного пленничества Христу, принятие Его ига на себя. В описании иноческих подвигов используется формула «восприят житие (иноческое) жестоко(е)». Указание на победу над искушениями эмоционально усиливается характеристиками «конечне», «до конца». В Житии прп. Матфея возникает образ злых сил как подземных эфиопов. Кончина подвижников характеризуется как «блаженная». При этом большинство из перечисленных новшеств топики представлены в памятниках византийской агиографии и свидетельствуют об обращении к ним редакторов Киево-Печерского патерика в XVII веке[1557].

Включение в текст Печатной редакции все большего количества цитат из Священного Писания способствует расширению библейской семантики сюжетных топосов. В изменениях, которые происходят здесь, проявляется развитие богословской мысли. Так, в описание затворничества включается евангельская цитата, которая соотносит с этим подвигом образец молитвы, данный Господом[1558]; в дополнение к аллюзиям на фрагмент Послания апостола Павла к Евреям, повествующий о тяготах жизни истинных подвижников[1559], появляется образ искусителя как рычащего льва из текста Первого Послания апостола Петра[1560], в соответствии с представлением о свойственных затворничеству сильнейших искушениях. Цитаты из Священного Писания[1561] утверждают значение добровольного пребывания в плену прп. Никона Сухого как подвига. Увеличивается количество прямых и скрытых библейских цитат в повествованиях о призвании к иночеству: они иллюстрируют обстоятельства прихода или служат истолкованию последующего подвига святых. В описаниях искушений иноков евангельские цитаты раскрывают смысл искушений[1562]; в изображении раскаяния к скрытому цитированию евангельского рассказа о покаянии апостола Петра[1563] добавляется образный строй притчи о блудном сыне[1564]. В рассказе о поучениях цитирование притчи о сеятеле[1565] соединяется с аллюзией на проповедь Иоанна Предтечи[1566], поскольку результат, «плод» проповеди осмысляется как «плод покаяния». К тексту псалма: «Праведникъ яко финиксъ процвететъ, яко кедръ, иже въ Ливане, умножится»[1567], являющемуся библейским основанием в рассказе о процветании монастыря при святом игумене, присоединяется аллюзия на притчу о сеятеле[1568]. Библейская основа топоса совпадения Божественной и человеческой

воли проявляется в Житии прп. Антония в виде прямой цитаты из псалма: «Аще не Господь созиждет дом, всуе труждатися имут зиждущии»[1569]. Рассуждение о необходимости для инока быть постоянно готовым к смерти в Житии прп. Антония Печатной редакции включает прямые цитаты из Посланий апостола Павла[1570] и Псалтири[1571]. Раскаяние прп. Никиты после преодоления искушения соотносится с покаянием апостола Петра. Тенденции Печатной редакции к последовательному уподоблению печерских святых древним подвижникам отвечает использование в Житии прпп. Спиридона и Никодима аллюзии на притчу о работниках «единонадесятого часа», которым они противопоставляются и одновременно уподобляются – в получении равной награды за подвиги.

Иногда в Печатной редакции цитируемые библейские фрагменты представлены более полно, чем в предыдущих редакциях, что позволяет сделать библейские смыслы более актуальными в повествовании[1572].

Крайне редкими являются **примеры исключения в Печатной редакции библейских цитат, а также речевых или стилистических формул**. Они представляют несомненный интерес для исследования еще и потому, что подтверждают общую тенденцию изменений: исключение одних топосов способствует усилению других, которые в данном фрагменте текста признаются доминирующими. Так, в повествовании о чудесном видении ангелов снимается формульное указание на неслучайность сокрытия его от иноков и таким образом подчеркивается значение присутствующей здесь топики описания чудесной ситуации. Топос исповедания чуда снимается, если является одновременно указанием на источник сведений, т. е. частично теряет свое значение. Мотив радостного перенесения подвига строгого поста, имеющий свое основание в евангельском тексте[1573], в повествовании о прп. Прохоре начиная со Второй Кассиановской редакции подкрепляется цитатой из Псалтири[1574], которая, однако, исключается из текста Печатной редакции, что способствует подчеркиванию первоначального библейского контекста. В Печатной редакции обычно снимается указание на наречение нового имени при постриге, в рамках логического мышления эпохи казавшееся избыточным для повествования, в котором были неизвестны мирские имена подвижников. Оно сохраняется лишь однажды – в Житии прп. Пимена, где описывается чин пострижения в иночество и приводятся цитаты из него.

Таким образом, процесс заполнения лакун в топике Киево-Печерского патерика, начатый во Второй Кассиановской редакции, в Печатной достигает своей полноты и завершенности, когда заново осмысляется структура преподобнического жития и окончательно оформляется его идеальная модель, которую отличает систематическое использование сюжетных и стилистических формул.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Средневековый агиографический канон характеризуется строгим отбором событий, которые получают отражение в повествовании: в нем говорится лишь об отдельных, наиболее значимых событиях в жизни святых, в то время как повседневные остаются в стороне; в еще большей степени сказанное относится к житиям, входящим в состав патериков. Согласно «принципу избирательности»[1575], в них отражаются только те моменты жизни святых, которые, по мнению автора, наиболее ярко отражают этапы их внутренней духовной жизни. При этом в произведениях средневековой литературы полнота используемой топики практически никогда не бывает исчерпывающей, в большинстве случаев некоторые ее сюжетные и стилистические элементы отсутствуют или порядок их следования изменен.

Этот избирательный подход к использованию топосов с течением времени сменяется стремлением к их максимальному использованию и упорядочению. Уже со второй половины XX в. исследователи говорят о необходимости «каталогизации» литературных канонов произведений древнерусской литературы для наилучшего их понимания[1576]. На примере Киево-Печерского патерика мы видим процесс своеобразной «первичной каталогизации», происходивший в XVII в. в агиографии. Он свидетельствует о том, что развитие средневековой агиографии подходило к своей завершающей стадии, характеризующейся окончательным формированием канона и требованием строгого соответствия ему.

С течением времени в редакциях Киево-Печерского патерика обнаруживается стремление к освещению тех этапов жизни подвижников, о которых ранее не было никакой информации. В строгом смысле эта информация не вносится и теперь, поскольку пробелы восполняются «общими местами», топикой. Большинство используемых топосов связа-

но происхождением с библейскими текстами и византийской агиографией. Кроме формул, присутствующих в тексте патерика, редакторы используют топику византийских житий, ранее не представленную в памятнике. Большая часть сюжетных и стилистических формул, свойственных более пространным повествованиям о святых в Киево-Печерском патерике и используемых в процессе редактирования для восполнения «лакун» в каноне, имеет своим источником Житие прп. Феодосия Печерского. Из него заимствуется топика описаний посвящения в сан, поучений, а также мотив соотношения Божественной и человеческой воли. Многовековое существование в составе одного памятника обусловило неизбежность взаимовлияния отдельных составляющих патерика: Жития прп. Феодосия, Посланий Симона и Поликарпа, Сказания о Печерской церкви. В то же время принадлежность повествований о святых к общему типу преподобнического жития вызвала преобладание в их структуре общих черт над частными, обусловленными различными видами подвигов преподобных и разным авторством.

Топосы в патерике с течением времени нередко меняют свою форму, преимущественно – за счет распространения. Иногда одни формулы вытесняются другими. Образуются новые топосы, сюжетные и стилистические; при этом в некоторых случаях можно проследить процесс их формирования. Стремление к распространенным характеристикам, наилучшему воплощению смысла отражается и в расширении «библейского семантического фонда» повествований за счет использования все новых скрытых и прямых цитат из Священного Писания.

В этих изменениях, произошедших в топике Киево-Печерского патерика в середине XVII в., ярко отразилась тенденция культуры барокко к универсализации, к поиску новых и лучшему уяснению существующих смыслов путем истолкования Книги книг и всего мира, воспринимаемого как текст. При этом как в количественном, так и в качественном отношении изменения, произошедшие в редакции 1661 г., значительно превосходят таковые в предыдущих.

Прежде всего, расширение библейской семантики текста путем привлечения новых прямых и скрытых библейских цитат является почти исключительно принадлежностью Печатной редакции. Изменения предыдущих редакций касаются восполнения некоторых сюжетных и стилистических топосов по об-

разцу существующих. В некоторых случаях это последовательные изменения, представленные включением в текст отсутствовавших ранее указаний на присущее с юности желание стать иноком, на поучения к братии инока, имеющего исключительный духовный опыт, на добродетели подвижника, удостоенного принятия сана, на почитание игумена или духовного наставника, на небесную награду подвижника за его добродетельную жизнь. В других топосах происходят единичные изменения.

В редакциях Иосифа Тризны и Калистрата Холошевского только намечается, а в Печатной – последовательно проводится тенденция к утверждению авторитета печерских подвижников, в жизни которых присутствовали духовные поражения: прп. Стефан был изгнан братией из монастыря, прп. Исаакий и прп. Никита подверглись во время своей затворнической жизни сильным искушениям. Возникновение этой своего рода «оправдательной» тенденции, без сомнения, было обусловлено сложной межконфессиональной обстановкой на Украине в XVII в., вызвавшей ранее появление произведений острой полемической направленности, среди которых – «Тератургима» Афанасия Кальнофойского и польскоязычная редакция Киево-Печерского патерика Сильвестра Коссова.

В XVI–XVII вв. этикет постепенно исчезал из литературы, однако система литературного этикета не была разрушена полностью, а лишь частично вытеснена новыми тенденциями, что явилось отражением процесса, происходившего с этикетом жизни русского общества[1577]. При этом культовая литература средневековья, и в том числе агиография наиболее успешно сохраняла свои основные принципы. Исследователи считают, что церковная литература медленно воспринимала черты литературы Нового времени, оставаясь неизменной в своей традиционной аудитории – «церковной, старообрядческой среде и среде крестьянства и простого городского люда»[1578]; при этом агиография всецело зависела от бытового или ритуального контекста, который в церковной сфере характеризовался крайней степенью консерватизма.

Действительно, три из рассматриваемых редакций Киево-Печерского патерика, созданные в XVII в., в эпоху расцвета на Украине культуры барокко, которая характеризуется кардинальными изменениями в литературе, во многом принадлежат средневековой агиографической традиции, со свойственными ей стабильностью и устойчивостью к переменам. Редакторы Киево-Печерского патерика в это время работали в рус-

ле средневековой агиографии: они использовали топику, основа которой была заложена создателями памятника. Однако содержание процесса редактирования уже принадлежало другой эпохе.

Стремление к максимальному использованию топосов, уже присутствующих в патерике или заимствованных из произведений византийской агиографии, свидетельствует о «внешнем» положении создателей новой редакции по отношению к тексту памятника. С точки зрения наблюдателя они оценивали правильность агиографического канона и стремились восполнить недостающие элементы согласно правилам, которые хорошо понимали. Однако их творчество в отношении к тексту памятника сводилось в конечном счете к изменению его оформления: исчерпывающая полнота топики, кажется, провозглашенная целью в последней редакции Киево-Печерского патерика, все более превращала ее в элемент оформления основного текста, теряющий свое актуальное содержание: многочисленные и пространные формулы служили теперь назидательности. Это свидетельствовало о зрелости агиографического стиля, завершении его эволюции.

Таким образом, редакция Киево-Печерского патерика 1661 г. отразила в себе эпоху барокко с ее пристальным вниманием к смыслам, возникшим в предшествующие времена, всеобъемлющим восприятием мира и стремлением к прочтению его с помощью Священного Писания. Барокко, по выражению А. В. Михайлова, есть не что иное, как «состояние готового слова традиционной культуры – собирание его во всей полноте, коллекционирование и универсализация в самый напряженный исторический момент, предваряющий рефлексию – все более настороженную и критичную – по поводу его, постепенно разрушающую его языковой автоматизм и вместе с тем отнимающую у него и его наглядность, и его понятийность – терминологичность»[1579]. Можно сказать, что стремление к полноте топики в редакциях Киево-Печерского патерика эпохи барокко столь же закономерно, как избирательность топики, большая или меньшая, – в средневековых редакциях памятника.

При этом приводимые во множестве формулы начинают терять свое значение. Тяготение культуры к истолковательности, к пространным характеристикам приводит к расширению формул. И в этот момент внутри них возникает конфликт: строгие рамки расходятся для того, чтобы освободить про-

странство для выражения мысли, которая иначе представляется неясной; в конечном итоге форма становится необязательной. По мнению А. С. Орлова, потеря свойств формулы происходит, когда она наполняется другим содержанием, что снимает строгость ее употребления в определенных случаях, а также когда ее изменение (расширение или частичная замена) свидетельствует об утрате ею своего смысла[1580]. Наполнение текста формулами отображает тот же самый процесс, поскольку в таком случае имеет место создание новой формулы (формы) старыми средствами.

Это было своего рода «полногласием перед немотой» – представляется, что редакция Киево-Печерского патерика 1661 г. не случайно стала последней редакцией этого памятника. Увеличение числа сюжетных и стилистических формул, их обновление за счет расширения, возвращения к их евангельским истокам или же к произведениям византийской агиографии, как и привлечение в текст большего количества скрытых и прямых цитат – словом, дальнейшее развитие в намеченном направлении могло привести к разрушению памятника. Поэтому впоследствии неоднократно почти без изменений переиздавался этот средневековый в основе текст, открытый для диалога с культурой Нового времени.

Проведенное исследование представляет только один из аспектов изучения топики Киево-Печерского патерика. За рамками данной работы остались такие важные проблемы, как проблема влияния Жития прп. Феодосия Печерского и всего Киево-Печерского патерика на другие древнерусские жития, возникшие вскоре после создания рассматриваемого памятника, а также далеко отстоящие от него по времени. Актуальным представляется анализ влияния повествований патерика на возникшие позже жития киево-печерских подвижников, которые были прославлены как общерусские святые. Несмотря на то что многие исследователи древнерусской литературы уделяли значительное внимание проблеме влияния византийской агиографической топики на текст патерика, она еще далека от окончательного разрешения, так же как и проблема определения библейских корней многих топосов. Отдельного рассмотрения заслуживают принципы работы редакторов Киево-Печерского патерика в XVII в. с византийской агиографической топикой в тех случаях, когда некоторые ее примеры появились в тексте памятника впервые. В связи с оставшейся за рамками работы польскоязыч-

ной редакцией патерика, созданной Сильвестром Коссовым, встает вопрос об особенностях проявления в ней древнерусской агиографической топики.

Исследование этих проблем, важных для более глубокого понимания развития древнерусской агиографии, – дело будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Термин «топика» в данном исследовании обозначает повторяющиеся структурные и стилистические фрагменты текста, которые получили в науке названия: «общие места» (loci communes, κοινοὶ τόποι), «формулы» и др.

[2] Мф 11: 29. Призыв к подражанию содержится и в других словах Иисуса Христа: «Ходяй по Мне не имать ходити во тьме» (Ин 8: 12).

[3] Мф 5: 48.

[4] Еф 5: 1.

[5] «Бог... дарует Божие подобие обращающимся к Нему, чтобы они по мере сил подражали Сущему выше всякого предела и слова». *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 283.

[6] *Грегуар Р.* Литературные и богословские модели в западной агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е.Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 79.

[7] *Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция // Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 241.

[8] *Сапожникова О.С.* Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях) // Книжные центры Древней Руси: книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 183.

[9] *Черная Л.А.* Граница между сакральным и светским в русской культуре XVII века // Оппозиция сакральное / светское в славянской культуре. М., 2004. С. 106.

[10] *Лихачев Д.С.* К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1946. Т. 20. С. 21. С.В. Полякова описывала подобную ситуацию в византийском обществе, где вещи имели ценность «только как знак, символ, намек на иной мир вечных сущностей и подлинного бытия...» (*Полякова С.В.* Византийские жития как литературное явление // *Полякова С. В.* Жития византийских святых. СПб., 1995. С. 24).

[11] О теории «эха» см.: *Панченко А.М.* История и вечность в системе культурных ценностей русского барокко // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 34. С. 189–199.

[12] Там же. С. 192.

[13] *Грихин В.А.* Творчество Епифания Премудрого и его место в древнерусской культуре конца XIV – начала XV веков: Автореф. дис. ... канд. М., 1974. С. 15.

[14] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana // *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 35–36.

[15] *Панченко А. М.* Топика и культурная дистанция. С. 237.

[16] *Гардзанити М.* Евангелие в Slavia Orthodoxa // Монастырская культура: Восток и Запад / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999. С. 18–30.

[17] Киево-Печерский патерик. Киев, 1661. Л. 156–156 об.

[18] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 141.

[19] *Данилевский И. Н.* Библеизмы повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1992. Сб. 3. С. 96.

[20] *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000. С. 5.

[21] Там же.

[22] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 35–36. Следует отметить, что Л. Н. Мончева указывала на «парадигматическое значение для поэтики и эстетики литературы христианских народов» текстов Священного Писания, и в частности, Посланий апостола Павла. Послание представляло собой жанровый парадокс – «в очевидном противопоставлении предельной открытости его формы... «засекреченности» его содержания... Художественно закодированный текст посланий фактически направляется только «посвященным», способным ориентироваться в лабиринте христианских логем, следуя за их интертекстуальным статусом» (*Мончева Л. Н.* Апостолическое письмо в становлении художественно-эстетической традиции средневековой литературы // ТОДРЛ. Л., 1989. Т. 42. С. 188).

[23] *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947. С. 9.

[24] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 138.

[25] О способах указания на цитату и ее происхождение у древнерусских авторов см.: *Рогачевская Е. Б.* О некоторых особенностях средневековой цитации (На материале ораторской прозы Кирилла Туровского) // Филологические науки. М., 1989. № 3. С. 16–19.

[26] *Рогачевская Е. Б.* Библейские тексты в произведениях древнерусских проповедников (к постановке проблемы) // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1992. Сб. 3. С. 195. См. об этом также: *Успенский Б. А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. С. 5.

[27] *Данилевский И. Н.* Библеизмы повести временных лет. С. 83.

[28] *Двинятин Ф. Н.* Традиционный текст в торжественных словах св. Кирилла Туровского. Библейская цитация // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1995. Сб. 8. С. 93–95. О процессе подобных превращений цитат («текстуальных заимствований») в топосы писал также А. М. Ранчин (см.: *Ранчин А. М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики // *Ранчин А. М.* Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 88).

[29] *Ранчин А. М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 88.

[30] *Данилевский И. Н.* Библеизмы повести временных лет. С. 85.

[31] *Каравашкин А. В.* Библейские тематические ключи: пределы верификации // Россия XXI. М., 2006. № 1. С. 73.

[32] *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. М., 1901. Т. 1. Первая половина тома. С. 756.

[33] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 63.

[34] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 436.

[35] *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести. Мат-лы и исслед. СПб., 1886. Вып. 1. С. 31.

[36] О влиянии на складывание трехчастной структуры произведений агиографического жанра сочинений Ксенофонта, Тацита, Плутарха и других древних историков писал Х. Лопарев: см. *Лопарев Хр.* Византийские жития святых VIII–IX веков // Византийский временник. СПб., 1911. Т. XVII (1910 г.). Вып. 1. С. 15.

[37] *Яковлев В.* Древне-киевские религиозные сказания. Варшава, 1875. С. 14–15.

[38] *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых // Русский филологический вестник (оттиск). Варшава, 1902. С. 165.

[39] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 5.

[40] Там же. С. 35.

[41] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. С. 749.

[42] *Ольшевская Л.А.* Документальное и художественное начала в рассказах русских патериков (К проблеме взаимосвязи летописания и патерикографии Древней Руси) // Художественно-документальная литература (история и теория): Межвузовский сб. науч. трудов. Иваново, 1984. С. 3–13.

43 *Терновский Ф.А.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в древней Руси. Киев, 1875. Вып. I. С. 169.

[44] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. *Он же.* К вопросу об источниках Несторова жития преподобного Феодосия Печерского // ИОРЯС имп. АН. СПб.,1898. Т III. Кн. I. С. 243–246.

[45] *Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом житии Феодосия // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 19–30.

[46] *Яковлев В.* Древне-киевские религиозные сказания. Варшава, 1875.

[47] *Бугославский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии // Статьи по славянской филологии и русской словесности: Сб. статей в честь академика А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 332–336.

[48] *Соболевский А.И.* Особенности русских переводов домонгольского периода // *Соболевский А.И.* Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. СПб., 1910. С. 162–177.

[49] *Дурново Н.Н.* Введение в историю русского языка. М., 1969. С. 105–111 (имеются в виду русские переводы).

[50] *Творогов О.В.* Свое и чужое: переводные и оригинальные памятники в древнерусских сборниках XII–XIV веков // Русская литература. Л., 1988. № 3. С. 137.

[51] Египетский патерик был переведен в XI–XII веках, Азбучно-Иерусалимский – в начале X века в Болгарии, с XI века получил распространение в древнерусской культуре; Римский патерик переведен в Моравии в 80-х гг. IX века или в Болгарии в конце IX – начале X века; Синайский патерик переведен в Болгарии в начале X века (или в IX веке), в Древней Руси получил распространение в XI–XII веках; Скитский патерик известен в древнерусской культуре с XI века (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 301–302, 306, 314, 318, 324).

[52] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. Пг., 1914. Ч. 1.

[53] *Орлов А.С.* Героические темы древней русской литературы: (Обзор стиля воинских повестей XI–XVI вв.) // ИОЛЯ. М.; Л., 1945. Т. 4. Вып. 2. С. 69–85. *Он же.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // ЧОИДР. 1902. Кн. 4. С. 1–50. *Он же.* О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв. // ИОРЯС. СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4. С. 344–379.

[54] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. Пг., 1914. Ч.1. С. 16–36.

[55] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

[56] *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя // *Еремин И.П.* Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 28–41. *Он же.* О византийском влиянии в болгарской и русской литературах IX–XII вв. // Славянские литературы XI–XVII вв. V Междунар. съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1963. С. 5–13.

[57] *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. *Он же.* Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII–XV веков // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 208–262.

[58] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 17. М.; Л., 1961. С. 5–16; *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 80–102.

[59] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 90.

[60] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 6. Общность сюжетной типологии мученических житий и воинских повестей отмечена в исследовании В.К. Васильева «Сюжетная типология жанра жития в русской литературе XI–XVI веков»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 2007.

61 *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // *Аверинцев С.С.* Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 8.

[62] *Колесов В.В.* Древнерусский святой // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 96–99.

[63] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 102.

[64] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 11–12.

[65] *Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция. С. 244.

[66] Там же.

[67] *Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 40.

[68] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 22. *Он же.* Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси // *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 143–144.

[69] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 5.

[70] Там же. С. 31.

[71] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 436.

[72] *Панченко О.В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ. СПб., 2003. Т. 54. С. 491.

[73] Там же. С. 503.

[74] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // Ruthenica. Київ, 2004. Т. III. С. 80–92.

[75] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых XVIII и IX веков. С. 20 и др.

[76] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 427–429 и далее.

[77] Необходимо отметить, что практически все исследователи, о которых речь идет ниже, пользуются несколькими определениями, рассматриваются же – предпочитаемые ими термины.

[78] *Бугославский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. С. 332–336.

[79] *Еремин И.П.* Киевская летопись как памятник литературы // *Еремин И.П.* Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 98–131.

[80] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 8, 11.

[81] *Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 36.

[82] *Пауткин А.А.* Воинские описания в Повести временных лет // Русская речь. М., 1980. № 3. С. 104–108. *Он же.* Батальные описания Ипатьевской летописи (проблемы жанра и стиля): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1982. С. 6.

[83] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Пер. А.В. Назаренко; Под ред. К.К. Аксентьева. СПб., 1996.

[84] На это указывает А.М. Панченко и тут же замечает: «Между тем взгляд на искусство как на "эволюционирующую топику" прямо-таки завещан нам фольклором и древнерусской письменностью» (*Панченко А.М.* Топика и культурная дистанция. С. 236).

[85] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах. С. 82–83.

[86] *Буланин Д.М.* Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // Русская литература. Л., 1980. № 3. С. 138.

[87] *Логунова Е.В.* Поэтика русского исторического повествования 20-х годов XVII века (топика и библеизмы): Автореф. дис. ... канд. М., 2006. С. 20.

[88] Там же.

[89] *Руди Т.Р.* «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211.

[90] *Лихачев Д.С.* Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. С. 319.

[91] *Конявская Е.Л.* Авторское самосознание создателей Киево-Печерского патерика // Филологические науки. М., 2000. № 4. С. 91.

[92] *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла // Кирило-Методиевски студии. София, 1986. Кн. 3. С. 92.

[93] *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 92. О необходимости изучения процёсса такого переноса риторических приемов из одной культурной среды в другую писал также Р. Пиккио (*Пиккио Р.* К вопросу о сравнительном исследовании славянских и романских литератур. Формирование литератур-

ных систем у славян // *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa. Литература и язык. М., 2003. С. 84).

[94] *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. С. 437.

[95] *Виноградов В.П.* Уставные чтения. Очерки по истории греко-славянской церковно-учительной литературы. Сергиев Посад, 1915. Вып. 3. С. 42.

[96] Использовать термин «преемственность» было предложено Н. Ингэмом (см.: *Ingham N.* The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the Early Middle Ages // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum and M.S. Flier (California Slavic Studies, Vol. 12). Berkeley; Los Angeles, 1984. P. 31–53).

[97] *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя. С. 36.

[98] *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 23.

[99] *Сапожникова О.С.* Иоанн Златоуст и митрополит Филипп (к вопросу об образах, прообразах и моделях). С. 184.

[100] *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa и Slavia romana. С. 32–33.

[101] *Еремин И.П.* О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX–XII вв. С. 8.

[102] Там же. С. 9.

[103] *Творогов О.В.* Свое и чужое: переводные и оригинальные памятники в древнерусских сборниках XII–XIV веков. С. 144.

[104] *Лазарев В.Н.* О некоторых проблемах в изучении древнерусского искусства // *Лазарев В.Н.* Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 308.

[105] *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси. С. 11.

[106] *Куделин А.Б.* Автор и традиционалистский канон // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 227.

[107] Там же. С. 251.

[108] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии). С. 82–83. *Лобакова И.А.* Житие митрополита Филиппа и севернорусская житийная традиция (Вопросы типологии) // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 357–364. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431–500 и др. работы.

[109] *Бугославский С. А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. С. 332, 335.

[110] Там же. С. 336.

[111] *Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах. С. 83, 89–91.

[112] *Лобакова И.А.* Житие митрополита Филиппа и севернорусская житийная традиция. С. 358.

[113] *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 213.

[114] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. *Он же.* К вопросу об источниках Несторова жития преп. Феодосия Печерского. *Шахматов А.А.* Несколько

слов о Несторовом житии Феодосия. *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики.

[115] *Ольшевская Л.А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие): Автореф. дис. .... канд. филол. наук. М., 1979.

[116] И.П. Еремин употреблял этот термин в отношении Египетского патерика (*Еремин И.П.* К истории древне-русской переводной повести // ТОДРЛ. М.; Л., 1936. Т. 3. С. 37).

[117] *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 234.

[118] *Конявская Е.Л.* Нравственное значение Киево-Печерского патерика в древнерусской литературе XV века // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI веков. М., 1992. Сб. 3. С. 300. О принципе избирательности «в освещении жизненного подвига героя» писала и Л.А. Ольшевская (*Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...». С. 245).

[119] *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 88.

[120] *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...». С. 234.

[121] На это указывается Г. Подскальски: «Всякое обсуждение Патерика, с исторической или богословской точки зрения, осложняется тем обстоятельством, что отдельные его части были созданы различными авторами или подвергались обработке разных редакторов» (*Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси. С. 266).

[122] *Лобакова И.А.* Житие митрополита Филиппа и севернорусская житийная традиция. С. 358. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 490. *Томова Е.* Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития // Palaeobulgarica. Старобългаристика. III. 1979. № 2. С. 55–68.

[123] *Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 99.

[124] *Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 32.

[125] Там же. С. 34.

[126] *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 92.

[127] *Орлов А.С.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.) // ЧОИДР. М., 1902. Кн. 4. С. 50.

[128] Житие прп. Феодосия – Успенский сборник XII–XIII веков: Тексты. М., 1971. С. 71–134; Основная редакция – публикация: Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 7–80 (по ркп. кон. XV – нач. XVI в. (копия списка 1317 г.), РНБ, собр. Ю.А. Яворского (Ф. 893). № 9); Арсеньевская ред. – публикация: Патерик Киевского Печерского монастыря / Под ред. Д.И. Абрамовича. СПб., 1911. С. 142–219 (по ркп. 1406 г., РНБ, Общее собрание рукописных книг (Ф. 560), Q. п. I, № 31); 2 Кассиановская ред. – публикация: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 296–489 (по ркп. кон. XV – нач. XVI в., РГБ, собр. Н.П. Румянцева. № 305; утраты восстановлены по списку: Киево-Печерский патерик. Рукопись кон. XV – нач. XVI в., РГАДА, собр. М.А. Оболенского (Ф. 201), № 69).

[129] Редакция Иосифа Тризны – ркп. кон. 40-х – перв. пол. 50-х гг. XVII в., РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры (Ф. 304). № 714; редакция Калистрата Холошевского (Софрониевская) – ркп. 1655 г., РГБ, Музейное собр. (Ф. 178). № 4706; Житие прп. Феодосия Печерского во 2-й Кассиановской ред. – в ркп.: Киево-Печерский патерик. Кон. XV – нач. XVI в., РГБ, собр. Н. П. Румянцева (Ф. 256). № 305.

[130] Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Т. 1: XI – начало XII века. М., 1978. С. 23–278.

[131] *Афанасий Александрийский.* Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // *Афанасий Александрийский.* Творения. Ч. 1–4. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1903. Ч. 3. С. 178–250.

[132] *Кирилл Скифопольский.* Житие прп. Саввы Освященного // Палестинский патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996 (с издания: Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители св. Саввы Освященнаго, что близ Иерусалима. Епископа Феофана. 2-е изд. Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, М., 1907).

[133] Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003 (текст печатается по изданию: Палладия, Епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. Пер. с греч. Изд. второе. Санкт-Петербург, 1854).

[134] Скитский патерик. М., 2001 (текст печатается по изданию: Скитский патерик. Сказания об изречениях и делах святых и блаженных отцов, избранные из Скитского патерика. М., 1875).

[135] *Григорий Двоеслов.* Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души (Римский патерик). М.: Благовест, 1996 (с издания: Казань: Тип. губ. упр., 1858 г.).

[136] *Творогов О. В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 37; *Он же.* Традиционные устойчивые словосочетания в Повести временных лет // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 280.

[137] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 258.

[138] Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2. Стлб. 143–149.

[139] ПСРЛ. Т. 2. Стлб. 260–262.

[140] Там же. Стлб. 259–260.

[141] *Лихачев Д. С.* Основные принципы текстологических исследований памятников дренерусской литературы // Текстология славянских литератур: Докл. конф. Ленинград, 25–30 мая 1971 г. Л., 1973. С. 227.

[142] Успенский сборник XII–XIII веков: Тексты. М., 1971. С. 71–134; в рукописи л. 26а–67в.

[143] Эта датировка принята в науке в настоящее время. Среди исследователей XIX в. были как сторонники ее, так и противники; к числу последних принадлежал Леонид (Кавелин), который относил время жизни Симона к концу XII века († 1185 г.) (I. Л. Голос в защиту списателей Печерского патерика, св. Симона, епископа Владимирского и Суздальского, и преподобного Поликарпа, архимандрита Киево-Печерской лавры. Б. м., 1860. С. 7–10).

[144] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. М., 2001. Ч. 3. С. 5. *Heppell M.* The "Vita Antonii", a Lost Source of the "Paterikon" of the Monastery of Caves // Byzantinoslavica. Prague. 1952–1953. Т. XIII. № 1–2. 1952. № 1. P. 58.

[145] А. А. Шахматов полагал, что когда свв. Симон и Поликарп изучали Житие прп. Антония, оно было найдено в Киево-Печерском монастыре, этим объясняются пространные цитаты из Жития в тексте их Посланий; «...раньше мало кто знал о нем и, может быть, оно совсем не подвергалось переписке» (*Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 147).

[146] *Heppell M.* The "Vita Antonii", a Lost Source of the "Patericon" of the Monastery of Caves. P. 58.

[147] *Бычков А.Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописей // Сб. ИПБ. СПб., 1876. Ч. 1. С. 143.

[148] *Васильев В.П.* История канонизации русских святых // ЧОИДР. М., 1893. Кн. 3. С. 110.

[149] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 183.

[150] *Лихачев Д.С.* Литература второй половины XI – первой четверти XII века. Развитие оригинальных русских жанров, углубление связей литературы с русской действительностью // История русской литературы. М., 1958. Т. 1 С. 18. *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 170. *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI). М., 1986. С. 39.

[151] *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 768.

[152] *Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись // *Шахматов А.А.* История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 146–174. *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 257–289.

[153] Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999. С. 21 (Основная редакция).

[154] *Thomson F. J.* Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. 1995. P. 645. *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 16.

[155] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 14.

[156] Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. С. 180 (л. 108б в рукописи). В данном случае привлекается Арсеньевская редакция Патерика, т. к. в ней, по замечанию А.А. Шахматова, точнее сохранился текст Послания свт. Симона (*Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись. С. 148).

[157] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 28.

[158] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 19.

[159] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 28. В издании 1911 г. (Арсеньевской редакции) – С. 183. Упоминание имени прп. Феодосия вместе с именем прп. Антония в тексте списка Основной редакции, по-видимому,

является позднейшей вставкой (*Шахматов А.А.* Житие Антония и Печерская летопись. С. 149).

[160] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 42.

[161] Там же. С. 53.

[162] Там же. С. 65.

[163] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 32.

[164] Киево-Печерский патерик. М., 1999. С. 39.

[165] *Бугославский С.А.* Жития // Русская литература XI – начала XIII века. М.; Л., 1940. Т. 1. С. 326.

[166] *Приселков М.Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 233–284. Гипотеза о сильной грекофильской направленности Жития прп. Антония разделялась M. Heppell, при этом исследователем было высказано предположение, что Житие прп. Антония было написано позже Жития прп. Феодосия, поэтому в последнем нет никаких отсылок к тексту первого (*Heppell M.* The «Vita Antonii», a Lost Source of the «Paterikon» of the Monastery of Caves. P. 47–48).

[167] *Розанов С.П.* К вопросу о Житии преподобного Антония Печерского // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 34–46.

[168] *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 267, 273. В настоящее время в науке установилось мнение, что рассказ о первом посещении Афона прп. Антонием не соответствует действительности (*Творогов О.В.* Житие Антония Печерского // Словарь книжников и книжности Древней Руси (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. 1. С. 135. *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 40–41. *Thomson F.J.* Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. P. 648).

[169] *Розанов С.П.* К вопросу о Житии преподобного Антония Печерского. С. 43–44.

[170] Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М., 1999. Комментарии. С. 391. *Heppell M.* The «Vita Antonii», a Lost Source of the «Paterikon» of the Monastery of Caves. P. 58.

[171] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 81.

[172] Там же. С. 79. Этой точки зрения придерживался и С.П. Розанов (*Розанов С.П.* К вопросу о Житии преподобного Антония Печерского. С. 34–46), а также M. Heppell (*Heppell M.* The «Vita Antonii», a Lost Source of the «Paterikon» of the Monastery of Caves. P. 57) и Thomson F.J. (*Thomson F.J.* Saint Anthony of Kiev – the Facts and the Fiction. 1995. P. 638).

[173] *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского. С. 80.

[174] Е.Е. Голубинский определял время канонизации прп. Антония как период между второй четвертью XII в. (не ранее 1133 г.) и первой четвертью XIII в. (*Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903. С. 59–60).

[175] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. М., 1989 (репринт. изд.: СПб., 1892). Т. 5. Прим. 254. Стлб. 99.

[176] *Васильев В.П.* История канонизации русских святых. С. 111.

[177] *Леонид (Кавелин).* Святая Русь, или сведения о всех святых и подвижниках благочестия на Руси (до XVIII в.), обще и местно чтимых. Изложены в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер. СПб., 1891. С. 9.

[178] *Żywot S.* Antoniego Pieczarskiego // Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. W Kiiowie, 1635. P. 17–21.

[179] *Кубарев А.* О патерике Печерском // ЧОИДР. М., 1847. № 9. С. 18. *Склярук В. И.* К биографии Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 321.

[180] *Шахматов А.А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись // ИОРЯС. СПб., 1897. Т. 2. С. 798–801.

[181] *Ольшевская Л.А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1979. С. 4–5.

[182] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 258–259.

[183] Там же. С. 259–296.

[184] Там же. С. 265.

[185] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 57. В настоящее время этой точки зрения придерживается Л. А. Ольшевская (*Ольшевская Л.А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие). С. 6–7; *Ольшевская Л.А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 253–315).

[186] *Шахматов А.А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. С. 42–43. В настоящее время эта концепция поддерживается Е.Л. Конявской, которая предполагает возможным существование общего протографа для Основной, Арсеньевской и Феодосьевской редакций (*Конявская Е.Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2006. № 1. С. 32–45; *Конявская Е.Л.* Киевский патерик в Твери // *Конявская Е.Л.* Очерки по истории тверской литературы. XIV–XV вв. М., 2007. С. 214).

[187] Киево-Печерский патерик. Рукопись 1406 г. (РНБ, Общее собрание рукописных книг (Ф. 560), Q. п. I, № 31).

[188] *Конявская Е.Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 40–41.

[189] По мнению Ю.А. Исиченко, в это время меняется значение агиографического произведения: его текст, подобно иконам, становится знаком, призванным воспринять эмоциональную информацию молитвы и передать ее адресату – святому, который выступает посредником между человеком и Богом (*Ісіченко Ю. А.* Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI-початку XVIII ст. на Україні. Київ, 1990. С. 46).

[190] Среди этих изменений сравнение прп. Феодосия со св. Феодосием Иерусалимским, указание места рождения святого (г. Василев), отсутствие рассказа о посещении умирающего Феодосия князем Святославом и некоторые другие изменения и сокращения текста (подробнее: *Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 35).

[191] Этой точки зрения придерживается Л. А. Ольшевская (*Ольшевская Л. А.* Киево-Печерский патерик. (Текстология, литературная история, жанровое своеобразие). С. 8.

[192] Предположение о случайном пропуске Жития прп. Алимпия было высказано А. М. Кубаревым, А. А. Шахматовым. В настоящее время Е. Л. Конявская, придерживаясь мнения о независимом от Основной происхождении Арсеньевской редакции, считает Берсеневскую рукопись оригиналом для других списков (*Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 40).

[193] *Поп Р.* Древнейший отрывок Послания Симона к Поликарпу // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 96.

[194] *Макарий, еп. Винницкий (Булгаков).* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних // ИОРЯС. СПб., 1856. Т. V. Вып. 3. Стлб. 137.

[195] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 266.

[196] *Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 39.

[197] Е. Л. Конявская называет Феодосьевскую редакцию «самой пространной и самой неупорядоченной с тематической точки зрения» (*Конявская Е. Л.* Древнейшие редакции Киево-Печерского патерика. С. 38).

[198] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 267.

[199] *Ісіченко Ю. А.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI-початку XVIII ст. на Україні. С. 49.

[200] *Макарий.* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних. С. 146.

[201] *Кубарев А. М.* О редакциях Патерика Печерского вообще, в ответ на статью «Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних». М., 1858. С. 11.

[202] *Шахматов А. А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. С. 7–8.

[203] А. А. Шахматов говорил об использовании так называемой Печерской летописи, впоследствии утраченной (*Шахматов А. А.* Киево-Печерский патерик и Печерская летопись. С. 26 и далее).

[204] Киево-Печерский патерик. Ркп. перв. пол. XVI в. Л. 249. (РНБ. Погод. № 895.).

[205] *Абрамович Д. И.* К вопросу об объеме и характере литературной деятельности Нестора Летописца. М., 1901. С. 6.

[206] *Ольшевская Л. А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 297.

[207] *Голубев С. Т.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. (Опыт церковно-исторического исследования). К., 1883. Т. 1. С. 361; К., 1898. Т. 2. С. 268–269.

[208] Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. W Kiiowie, 1635.

[209] По мнению Н. К. Гудзия, подобными задачами полемического характера было вызвано и скорое появление издания произведения Афанасия Кальнофойского «Τερατουργημα» (1638 г.), в котором содержится апология святости Печерских подвижников (*Гудзий Н. К.* Переводы «Żywotów świętych» Петра Скарги в Юго-Западной Руси. К., 1917. С. 2).

[210] *Перетц В.Н.* Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе // Славянская филология. IV Междунар. съезд славистов: Сб. статей III. М., 1958. С. 182.

[211] *Перетц В.Н.* Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе. С. 175.

[212] Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. P. 21–24.

[213] Там же. P. 162.

[214] Paterikon abo żywoty ss. oycow Pieczarskich. P. 17–21.

[215] *Перетц В.Н.* Киево-Печерский патерик в польском и украинском переводе. С. 210.

[216] Там же. С. 208.

[217] ЦНБ АН Украины, Соф. № 297 (130); ЦНБ АН Украины, Соф. № 278 (129).

[218] *Ундольский В.М.* Иосиф Тризна, редактор Патерика Печерского // ЧОИДР. 1846. Кн. 3. С. 5–10.

[219] ОР РГБ. Фонд 304. № 714. *Иларий, Арсений.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч.3. С. 109.

[220] *Кучкин В. А.* Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны // ТОДРЛ. Л., 1969. Т. 24. С. 196–198.

[221] Там же.

[222] *Ісіченко Ю.А.* Киево-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. С. 74.

[223] Листы 266–273 об., 277 об.–279 об. в рукописи. В Послание Поликарпа к Акиндину входят риторические тексты из «Слов» о прпп. Лаврентии, Агапите и Никите. К Посланию Симона примыкают «Слово» об Онисифоре (в нем епископ Симон говорит о своем желании быть погребенным в Киево-Печерском монастыре), а также обращения Симона к Поликарпу из рассказов о святых иноках и «Чудо о Тите и Евагрии».

[224] Хронологическую последовательность событий дополняют летописные заметки о многих событиях русской истории (*Кучкин В.А.* Фрагменты Ипатьевской летописи в Киево-Печерском патерике Иосифа Тризны. С. 196–198; *Ольшевская Л.А.* Типолого-текстологический анализ списков и редакций Киево-Печерского патерика. С. 301).

[225] Киево-Печерский патерик. Ркп. кон. 40-х – перв. пол. 50-х гг. XVII в. Л. 187 (РГБ. Ф. 304. № 714). Прп. Антоний и прп. Никон уподобляются евангельским «делателям жатвы» (Мф. 9: 37–38), а также Моисею и Аарону, возглавлявшим Исход Израиля из Египта.

[226] К прп. Антонию применяется образ «светил(ь)ника Рустей земли» (л. 74 в рукописи), святой также сравнивается с голубем, принесшим Ною масличный лист (там же).

[227] Патерикон Киево-Печерский. РГБ. Ф. 304. № 714: «О блаженнем Поликарпе, архимандрите святыя великия царския лавры Печеръския Киевския і о преставленiі его» (л. 293–297 об.) и «О блаженнем Симоне, епископе Владимирском и Суждальском, вкратце написася» (л. 265–265 об.).

[228] Полное собрание русских летописей. М., 1962. Т. 2. Стлб. 529–531 (1168 г.), 547 (1171 г.), 626–628 (†1182 г.).

[229] *Викторова М.А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. Воронеж, 1871. С. 29.

[230] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 98–109.

[231] Л.А. Ольшевская использует другое название для данной редакции – «редакция Иннокентия Гизеля», по имени архимандрита Киево-Печерского монастыря, при котором она появилась. Преимущественное распространение текста рассматриваемой редакции именно в виде издания делает возможным также ее именование «Печатной».

[232] *Викторова М.А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. С. 39.

[233] *Макарий, еп. Винницкий.* Обзор редакций Киево-Печерского патерика, преимущественно древних. Стлб. 166.

[234] *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 119–120.

[235] *Викторова М.А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. С. 30.

[236] В редакции 1661 г. закреплялись ошибки, допущенные в предыдущих редакциях XVII века: Поликарп выдавался за родственника Симона и превращался в архимандрита Киево-Печерского монастыря. Биография Симона приводилась вне реальных хронологических дат, что, вероятно, являлось попыткой снять противоречие. С конца XIX в. в науке утверждается другая точка зрения: снимается отождествление Поликарпа с настоятелем монастыря, а Симон по-прежнему рассматривается в хронологических рамках 1214–1226 гг. Этот взгляд представлен у В. Яковлева в книге Древне-киевские религиозные сказания (Варшава, 1875. С. 31–40); его точку зрения поддерживают также Д.И. Абрамович, Т.М. Копреева, Л.А. Ольшевская (*Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. XXII–XXIX; *Копреева Т.Н.* Инок Поликарп – забытый писатель-публицист Киевской Руси // Духовная культура славянских народов. Литература. Фольклор. История. Л., 1983. С. 59–73; *Ольшевская Л.А.* Об авторах Киево-Печерского патерика // Литература Древней Руси. М., 1978. Вып. 2. С. 13–18). Время появления Послания к Поликарпу сужается исследователями до промежутка между осенью 1225 года, когда была освящена церковь в Суздале, о создании которой пишет Симон, и 22 мая 1226 года, когда епископ Симон умер, а «Слова о строительстве Печерской церкви» – до 1222–1226 гг. («Сказание о строительстве Печерской церкви» – отдельное произведение Симона). Л.А. Ольшевская устанавливает по летописным материалам, что Симон – выходец из Печерского монастыря, а потом – игумен в монастыре Рождества Богородицы во Владимире, духовник супруги князя Всеволода Большое Гнездо; он поддерживал князя Юрия Всеволодовича, выступал за укрепление власти Мономашичей и позиций Владимиро-Суздальского княжества (*Ольшевская Л.А.* Об авторах Киево-Печерского патерика. С. 13–18). О Поликарпе таких определенных сведений нет; вопрос о его связи с Симоном также остается проблематичным.

[237] М.А. Викторова отмечала, что тексты Предисловия и Сказания о мироточивых главах были переведены из польского издания Патерика (*Викторова М.А.* Составители Киево-Печерского патерика и позднейшая его судьба. С. 30).

[238] В это же время были составлены Общая Служба и Канон Печерским святым, приписываемые критскому иеромонаху Мелетию Серигу,

посланному на Украину в качестве экзарха Вселенского патриарха (*Кабанець Е.П.* Історія Печерської канонізації та стислі відомості про печерських святих // Дива печер лаврських. К., 1997. С. 48–49). Для общего почитания имена печерских святых были внесены в общерусские святцы по указу Синода в 1762 г.

[239] Написано в 1558 г. псковским священником Василием. Издано по списку XVII века в Памятниках старинной русской литературы, издаваемых графом Г. Кошелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 4. С. 1–9.

[240] Так, предсмертные слова свт. Нифонта практически являются повторением предсмертной молитвы прп. Феодосия Печерского: «Но обаче молю Ти ся, Владыко мой Иисусе Христе, милостивъ боуди души моей, да не оусрящуть ея противъныхъ лукавство, но да примуть ю ангели Твои, проводять ю оть темныхъ мытарствъ, и приводяще ю къ твоего милосердия светоу» (Памятники старинной русской литературы, издаваемых графом Г. Кошелевым-Безбородко. С. 6).

[241] *Ісіченко Ю. А.* Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI – початку XVIII ст. на Україні. С. 113.

[242] *Пуцко В.Г.* Древнейшие иллюстрации к сказаниям о Киево-Печерском монастыре // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С 65.

[243] В переизданиях был также исправлен день памяти прп. Исаакия Затворника – 14 февраля, ошибочно указанный под 26 апреля.

[244] *Титов Ф.И.* Типография Киево-Печерской лавры: Исторический очерк (1606–1916 гг.). К., 1916. Т. 1. С. 414.

[245] Цит. по: *Абрамович Д И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 120–121.

[246] *Георгиевский Г.П.* Печатный Печерский патерик // Русское обозрение. М., 1893. Т. 21 (май-июнь). С. 721.

[247] В московское издание патерика не вошли гравюры, сопровождавшие его текст во всех предыдущих киевских изданиях.

[248] *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 16–36.

[249] Тексты памятников приводятся по изданиям, указанным выше.

[250] Осн., л. 36 об. Здесь и в дальнейшем текст редакции патерика 1661-го года (Печатной) дается по изданию: Киево-Печерский патерик. Киев, 1661. Ссылки на другие редакции патерика даются по рукописям и научным изданиям, указанным выше.

[251] Осн.: «Некто прииде из Кыева» (л. 20).

[252] Осн., л. 77.

[253] Осн., л. 66.

[254] Житие Антония Великого: «...родители его, люди благородные, довольно богатые были христиане; то и он воспитан был по-христиански...» (с. 179). Житие Саввы Освященного: «Родители Саввы, Иоанн и София, были христиане, притом весьма благородные» (с. 175).

[255] Лавсаик: «У сего бессмертного Элпидия был ученик по имени Сисиний, происходивший из рабского состояния, но свободный по вере, родом каппадакиянин. (Надобно означать род святых во славу облагораживающего нас Христа и приводящего нас к блаженному и истинному благородству – к Царствию Небесному)» (с. 280, О св. Сисинии).

[256] Римский патерик. С. 12, 66.

[257] И. Тр., л. 1; К. Хол., л. 2 об. ПВЛ: «...и възложи сему богъ в сердце въ страну ити. Онъ же устремися в Святую Гору...» (с. 170).

[258] Вариант – в И. Тр., л. 196 об.

[259] ПВЛ, с. 174; так же – во 2 Касс., с. 322.

[260] Сирах 1: 15.

[261] В Осн. и Арс. – нет; со 2 Касс. появляется текст: «И въспрняти страх Божи(й) въ сердци си...» (с. 456); так же – в И. Тр., л. 252 об. и К. Хол., л. 190 об.

[262] Лавсаик. С. 95.

[263] Одной из библейских основ этого принципа являются слова св. апостола Павла: «Подражайте мне, как я Христу» (1 Кор 11: 1).

[264] О. В. Панченко, рассматривая принцип подражания, говорит о его иерархической организации: «...человек может достичь святости прежде всего через уподобление совершенному человеку, точнее – Христу, ставшему для этого человеком, или одному из Его святых, в котором запечатлен "лик Христов"» (*Панченко О. В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии). С. 499).

[265] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.

[266] Мф 10: 36. Библейские цитаты на церковнославянском языке приводятся по двум изданиям Священного Писания: Библия. СПб.: Синодальная тип., 1756; Новый Завет. М.: Синодальная тип., 1759. Использование текстов изданий середины XVIII в. в данном исследовании представляется наиболее уместным, поскольку они, вышедшие из печати после Елизаветинской Библии (1751 г.), были наиболее последовательно ориентированы на греческие образцы, как и тексты библейских переводов, современные ранним редакциям Киево-Печерского патерика, наследующие переводам кирилло-мефодиевской традиции (См.: *Тихомиров Б. А.* К истории отечественной Библии. М., 2006. С. 1–4).

[267] Лк 8: 21.

[268] Мф 11: 28–29.

[269] Усп., л. 30г.

[270] *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. С. 664.

[271] Усп.: «...слыша въ святемь еуангелии Господа глаголюща, аще кто не оставить отца и матере и въ следъ Мене не идеть то несть Мене достоинъ, и пакы придете къ Мне вьси троуждающеи ся и обремененни и Азъ покою вы. Възьмете ярьмъ Мои на ся и наоучите ся отъ Мене, яко крътъкъ есмь и съмеренъ сердцьмь, и обрящете покои душамъ вашимъ. Си же слышавъ богодъхновеныи Феодосии, и разждьгъся божествьною рьвьностию, и любъвию и дышаниемь Божиемь, помышляаше како или къде пострещи ся, и оутаити ся матере своея» (л. 30г). Так же – в других редакциях.

[272] Мф. 19: 24.

[273] Усп., л. 33в–г.

[274] Лк. 14: 33.

[275] В других редакциях нет указания на то, что до прихода в монастырь прп. Феодор был богат, хотя рассказу о его обращении предшествует присутствующая в Печатной редакции евангельская цитата. Осн., л. 59 об.; Арс., л. 183а–б; 2 Касс., с. 442; И. Тр., л. 239; К. Хол., л. 162 об.

[276] 1 Кор. 7: 31.

[277] Сирах 10:17: «Престолы князей низложи Господь, и посади кроткия вместо ихъ».

[278] 1 Кор. 2: 9: «..Их же око не виде, и ухо не слыша, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Богъ любящымъ Его». Евр. 1, 3: «...Иже Сый сияние славы и образ Ипостаси Его, нося же всяческая глаголом силы Своея, собою очищение сотворив грехов наших, седе одесную престола величества на высоких...». Апок. 19: 16: «И имать на ризе и на стегне Своем Имя написано: Царь царем и Господь господем». На полях первого издания Патерика 1661 года – ссылки на Евр. 1, Пс. 24, Пс. 124, указывающие, по-видимому не на цитаты, а на тематические параллели; в таком случае могут иметься в виду следующие фрагменты: Пс 24: 2–3, 9–10, 12–14: «[2]...ибо вси терпящии Тя не постыдятся, [3]да постыдятся беззаконнующие вотще... [9]Наставить кроткия на судъ, научить кроткия путемъ Своимъ. [10]Вси путие Господни милость и истина взыскающымъ завета Его и свидения Его... [12]Кто есть человекъ бояйся Господа, законоположить ему на пути, его же изволи. [13]Душа его во благихъ водворится, и семя его наследить землю. [14]Держава Господь боящимся Его и заветъ Его явить имъ»; Пс 124: 3–5: «[3]Яко не оставить Господь жезла грешныхъ, на жребий праведныхъ, яко да не прострутъ праведнии въ беззакония рукъ своихъ. [4]Ублажи, Господи, благая и правыя сердцемъ. [5]Уклоняющыяся же въ развращения отведеть Господь съ делающими беззаконие; миръ на Израиля».

[279] В Осн. и Арс. повествование о святом начинается словами: «И се разумевъ блаженый князь Святоша, оставивъ княжение...» (л. 25; 115б); во 2 Касс. это более простой текст, чем в Печатной ред.: «...помысли убо прелесть житиа сего суетнаго, и яко вся, яже зде, мимо текут и мимо ходят, и будущаа же блага непроходима и вечна суть, и Царство Небесное бесконечно есть, иже уготова Бог любящим Его, – остави княжение...» (с. 376); так же – в И. Тр., л. 259 и К. Хол., л. 200.

[280] В. Яковлевым было отмечено присутствие указания на воздействие услышанного (прочитанного) текста Священного Писания на жизнь святого в Житии св. Феодосия Киновиарха (*Яковлев*. Древнекиевские религиозные сказания. Варшава, 1875. С. 76), Д. М. Абрамовичем – в Житии св. Кириака Отшельника (*Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 44.).

[281] Житие св. Антония. С. 180–181.

[282] Там же. С. 180–181. Также Скитский патерик. С. 48.

[283] Житие св. Антония. С. 179–180.

[284] Скитский патерик. С. 215. Лавсаик. С. 65.

[285] Мк. 10: 21.

[286] Лавсаик. С. 95.

[287] Осн., л. 77.

[288] Пс. 25: 8: «Господи, возлюбих благолепие дому Твоего и место селения славы Твоея».

[289] Осн.: «Бысть черноризець именем Еразмъ, имея богатство много, и все, еже име, на церковную потребу истроши, иконы многы окова...» (л. 29 об.); так же – в Арс., л. 121б; 2 Касс., с. 384; И. Тр., л. 263; К. Хол., л. 207 об.

[290] Подобное этимологическое истолкование имени является позднейшим в Киево-Печерском патерике, однако ему можно найти анало-

гии и в ранней византийской агиографии, например, в Лавсаике о св. Элпидии – «надежном» – говорится, что он «действительно услаждался надеждою» (с. 278). Х. М. Лопарев замечает по этому поводу: «Византийцы были большими любителями извлекать этимологический смысл из личных имен героев» (*Лопарев Х. М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 23). Авторитетность этого приема для них, без сомнения, подкреплялась присутствием его в Библии, например: "Haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est" (Быт 2: 23; при переводе на церковнославянский язык этот прием теряется). В патериковой агиографии иноки часто называются «воинами Христовыми», а в Киево-Печерском патерике особое звучание этот образ приобретает в Житиях затворников. Об использовании риторической фигуры «от этимологии имени» в древнерусской агиографии см.: *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992; *Ромодановская Е. К.* К вопросу о поэтике имени в древнерусской литературе // ТОДРЛ. СПб., 1999. Т. 51. С. 3–8.

[291] 2 Тим. 2: 4.

[292] Осн.: «Раздаавъ же все убогым, мало нечто оставив ближним, да по нем издеют» (л. 20); с небольшими изменениями этот фрагмент повторяется в Арс., л. 108 б.; 2 Касс., с. 366; И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[293] 2 Кор. 8: 9: «Весте бо благодать Господа нашего Иисуса Христа, яко вас ради обнища богат сый, да вы нищетою Его обогатитеся».

[294] Лк. 14: 33.

[295] Осн. р.: «Рече же Господь: «Человекъ, аще не отречется всего сущаго, не может быти Мой раб» (л. 59 об.). Во всех редакциях, кроме Печатной, нет указания на конкретный момент призвания подвижника этим речением: Арс., л. 183а–б; 2 Касс.: «...не может быти Мой ученикъ» (с. 442); так же – в И. Тр., л. 239 и К. Хол., л. 162 об.

[296] Мф. 19: 24.

[297] Усп., л. 33в–г.

[298] Мф. 19: 21; Мк. 10: 21.

[299] Мотив украшения добродетелями богато представлен в византийской агиографии: он присутствует в Скитском патерике (с. 359), в Житии св. Саввы Освященного (с. 216), в Римском патерике (с. 43), в Лавсаике (с. 11, 19, 177, 325).

[300] Осн.: «Егда скончаша ю пишущие, блаженный же Алимпей пострижен бысть при игумене Никоне» (л. 67 об.); так же – во 2 Касс., с. 458; И. Тр., л. 216; К. Хол., л. 105 об.; в Арс. нет повествования о прп. Алимпии.

[301] Усп., л. 26в; Арс., л. 14г.

[302] Осн.: «Некто от Кыева пострижен, именем Агапитъ, при блаженем отци нашем Антонии, иже последоваше житию его аггельскому, самовидец быв житию его. Якоже бо онъ, великый, покрываа свою святость, болныя исцеляше от своеа яди: мняся тем зелие врачевное подаваа, тии тако здравии бывахут молитвою его, – тако и сий блаженный Агапит, ревнуя святому старцю, помагаше болным», л. 36 об.; так же – в Арс., л. 144б–в; 2 Касс., с. 398; И. Тр., л. 221; К. Хол., л. 140–140 об.

[303] Пс. 67, 36: «Дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев».

[304] Осн., л. 40 об.; так же – в Арс., л. 149 б; 2 Касс., с. 406; И. Тр., л. 225 об.; К. Хол., л. 145 об.–146.

[305] Еф. 6, 14–17: «[14]Станите убо препоясани чресла ваша истиною, и оболкшеся в броня правды, [15]И обувше нозе во уготование благовествования мира: [16]Над всеми же восприимше щит веры, в немже возможете вся стрелы лукаваго разжженныя угасити: [17]И шлем спасения восприимите, и меч духовный, иже есть глагол Божий».

[306] Осн., л. 19 об.; Арс.: «оть Киева некто», л. 108 б; 2 Касс.: «Некий человекъ прииде ис Киева...», с. 366; так же – в И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[307] По мнению Д.М. Буланина, подобное явление служит подтверждением завершенности процесса формирования топоса: *Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 96.

[308] Осн.: «Всяка душа проста свята есть, не иметь лукавства в собе, ни лсти въ сердци. Таковый истиненъ есть къ Господу и человеком, сицевый не может безумна творити, яко сьсуд Божий есть и Духу Святому жилище бываеть, от того бо освящается тело же, и душа, и умъ, якоже рече Господь: «Азъ же и Отець к нему приидеве и обитель в нем створим (Ин 14: 23). Вселю бо ся, – рече, – в ня, и похожу, и буду им Богъ, и ти будут ми людие (2 Кор 6: 16, Лев 26: 12, Иез 37: 27)». Апостолъ же: «Вы есте церкы Бога жива, и Духъ Святый живет в вась (1 Кор 3, 16)»... Сей убо селянин, невежа, не от града в чернечество прииде, извык весь Псалтирь изусть» (л. 66).

[309] 2 Кор. 11: 6: «Аще бо и невежства словом, но не разумом».

[310] Сир. 1: 15: «Начало премудрости страх Господень».

[311] В рассматриваемом списке Арс. нет прямых или скрытых цитат из Писания: «Сь убо селянинъ и невежа и//з града в чернечьство прииде, и извыче псалтирь изусть...» (л. 201а–б); 2 Касс.: «Сий убо преподобный Спиридонъ бяше невежа словом, но не разумом; не от града прииде в чернечество, но от некоего села. И въсприать страх Божи въ сердци си, и нача учитися книгам, и извыче весь Псалтырь изусть» (с. 456); так же – в И. Тр., л. 252 об.; К. Хол., л. 190 об.

[312] О воинской (рыцарской) семантике образа Иисуса Христа в древнерусской культуре пишет О.Б. Киричок. По его мнению, само именование Христа в церковнославянском языке: «Спас», «Спаситель» связано с образом воина-защитника (*Киричок О.Б.* Образ Христа-Воїна в культурі Київської Русі // Образ Христа в українській культурі. Київ, 2001. С. 47–56).

[313] В Усп. сб. соответствующий фрагмент пропущен (см. л. 33г–34а); Арс., л. 32а–б. Образ подвижника как воина, возникающий здесь благодаря контексту реальной воинской службы у князя, в качестве литературной аналогии, по-видимому, имеет фрагмент Жития прп. Саввы Освященного, со столь же реальным контекстом: когда родители уговаривали будущего святого поступить на воинскую службу, «он отверг их уговоры, сказав: «Я поступил на воинскую службу к Царю всех – Богу и не могу оставить этой службы...» (с. 181).

[314] Усп., л. 31б, Арс., л. 25г.

[315] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31а.

[316] Осн., л. 77.

[317] Осн., л. 71 об.

[318] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс.: «Тогда же приде кажникъ некто оть княжа дому иже бе зело любимъ княземъ, придержа у него вся, и моляшеся старцю Антонью, хотя быти чернець» (л. 31б); так же – во 2 Касс., л. 31; в И. Тр., л. 191 об.; К. Хол., л. 25.

[319] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.; ПВЛ, с. 170.

[320] Сравнение иноков с ангелами, так называемый мотив Imitatio angeli, является общим местом византийской агиографии. См., например, Лавсаик: «Сонм монахов, когда они были с ним в церкви, подобился ликам Ангелов, хвалящих Бога» (с. 38); Житие св. Саввы: «...теперь же он соделался освященным сосудом Всесвятого Духа, исполненным божественными дарами, светоносцем и доныне, будучи во плоти, живет по-ангельски и освещает наши пути к Богу (с. 192, о епископе Иоанне).

[321] В И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[322] Только в И. Тр., л. 187 об.–188.

[323] Флп 3: 8: «Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса Господа моего, Егоже ради всех отщетихся: и вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу».

[324] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента. В Арс. р. нет скрытой цитаты: «Азъ бо уже вся си презревъ, хощю мнихъ быти...» (л. 30г); так же – во 2 Касс., л. 30 об.; И. Тр., л. 191 об.; К. Хол., л. 24.

[325] В Осн. р. – более краткий вариант: «Мене же, иже отрещися минишества и любве Божиа, никакое томление, ни мечь, ни раны отлучити не могут мене Богу...» (л. 49 об.); так же – и в Арс. р., л. 168 об.; во 2 Касс. – вариант, представленный в Печатной редакции, с. 422.

[326] Рим. 8: 35–39: «Кто ны разлучит от любве Божия; скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или меч; якоже есть писано, Яко Тебе ради умерщвляеми есмы весь день: вменихомся якоже овцы заколения. Но во всех сих препобеждаем за Возлюбльшаго ны. Известихся, яко ни смерть ни живот, ни ангели ни начала, ниже силы, ни настоящая ни грядущая, ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая возможет нас разлучити от любве Божия, яже о Христе Иисусе Господе нашем».

[327] По классификации, предлагаемой В. Н. Топоровым для исследования особенностей цитирования (применительно к другому памятнику древнейшего периода древнерусской литературы – Слову о Законе и Благодати митрополита Илларионa), приводимый пример сложного цитирования относится к особому типу, в котором фрагмент заполняется цитатами «из разных текстов первоисточника» (*Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. С. 294).

[328] Мк. 10: 29–30; Лк. 18: 29–30.

[329] 1 Кор. 7: 32–33.

[330] Еф. 6, 5: «[5]Раби, послушайте господий своих по плоти, со страхом и трепетом, в простоте сердца вашего, якоже и Христа, [6]не пред очима точию работающее яко человекоугодницы, но якоже раби Христовы, творяще волю Божию...». 1 Петр. 2: 18: «Раби, повинуйтеся во всяком страсе владыкам, не токмо благим и кротким, но и строптивым». Кол 3: 22: «Раби, послушайте по всему плотских господий ваших, не пред очима точию работающе аки человекоугодницы, но в простоте сердца, боящеся Бога». Тит. 2: 9: «Раби, своим господем повиноватися, во всем благоугодным быти, не прекословным...».

331 Рим. 8: 35–39. Цитату см. выше.
332 Осн., л. 49.
333 Осн., л. 48 об.
334 В Осн.: «Отселе уже и аз буду чернець...» (л. 39); этот вариант с минимальными изменениями повторяется в др. редакциях: Арс., л. 148в; 2 Касс., с. 402; И. Тр., л. 224; К. Хол., л. 143 об.
335 В Осн. р. этой формулы нет: «Аз же отселе буду мних» (л. 49); так же – в Арс., л. 167в 2 Касс. с. 422; И. Тр., л. 203; К. Хол., л. 158 об.
336 В других редакциях – нет.
337 Осн., л. 48 об. 49.
338 1 Кор 7: 32–33.
339 Усп., л. 316.
340 Данный фрагмент, по замечанию А.А. Шахматова, представляет собой заимствование из Жития св. Саввы, в котором он существует в другом контексте (*Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия // Сборник ОРЯС. Т. 64. № 1. СПб., 1896. С. 17–18).
341 Усп., л. 33г.
342 Усп., л. 33г.
343 Последование малого образа: «Блюди, брате, какова обетования даеши Владыце Христу. Ангели бо предстоят невидимо, написующе исповедание твое сие» (Гребник иноческий. М.: Печатный двор, 1639. Л. 9). По заключению Н. Пальмова, подобные наставления и вопросы при пострижении в монашество зафиксированы в этом чине еще со времени самых ранних его текстов, в частности в чине пострижения, возникшем в первой половине V в. и записанном в творениях Дионисия Агеопагита, и получившем отражение в древнейших памятниках на церковнославянском языке (*Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. Киев, 1914. С. 32–39).
344 В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 30г.
345 Скитский патерик. С. 261.
346 Лавсаик. С. 207.
347 Житие Антония Великого. С. 189.
348 Усп., л. 31в; Арс., л. 25а.
349 Житие Саввы Освященного. С. 179–180.
350 Житие св. Саввы Освященного, составленное св. Кириллом Скифопольским в древнерусском переводе. По рукописи Имп. Общ. ЛДП, с присоединением греческого подлинника и введениемъ. Издал И. Помяловский. СПб., 1890. С. 33, 35.
351 На это различие в значении фрагмента текста указывает также А.М. Ранчин (*Ранчин А.М.* Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики. С. 93–94).
352 И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.–3; в ПВЛ нет мотива прозрения, с. 170.
353 Вариант этого текста есть только в И. Тр.: «Прозря же духом преподобный Феодосий яко будеть искусень делатель духовнаго // жител(ь) ства, возложи нань иноческий образ...» (л. 196 об.–197).
354 В других редакциях – нет.
355 Формирование данного топоса может быть связано с древнейшей монастырской практикой испытания и обучения перед постригом, запечатленной в правилах приема в монастырь св. Пахомия Великого (*Пальмов*

мов Н. Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. С. 14).

[356] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31б.

[357] Усп.: «...еже на пользоу и на спасение души» (л. 33б); Арс.: «...еже на ползу душе» (л. 28г).

[358] И. Тр., л. 91об.; К. Хол., л. 3.

[359] Осн., л. 40 об.

[360] В других редакциях – нет.

[361] В И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[362] В других редакциях – нет.

[363] В других редакциях – нет.

[364] В Осн. р. нет упоминания о поучении, л. 49; так же в Арс., л. 167г; вариант, сходный с текстом Печатной ред., появляется во 2 Касс., с. 422; К. Хол., л. 158 об. 159; в И. Тр. в этом тексте появляется определение монашества как «ангельского образа»: «...облече и во ангел(ь)ский образ...» (л. 203).

[365] Именно этот контекст послужил основанием для следующего высказывания П. Н. Сакулина: «Святой – всегда подвижник, мученик, воин Христов. Житие в сущности и есть героический эпос, только религиозный» (*Саккулин П. Н.* Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей. М., 1928. Ч. 1. С. 99).

[366] В. П. Адрианова-Перетц, исследуя библейско-византийскую традицию «воинской терминологии», отмечала, что «наибольшее распространение воинских метафор наблюдается в панегирической литературе, посвященной прославлению мучеников...» (*Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 108).

[367] Согласно правилам прп. Пахомия, переоблачение человека из мирских в монашеские одежды было одним из действий, которым наглядно выражалось причисление к числу братии (*Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. С. 18).

[368] Следует отметить присутствующий в Печатной редакции образ агнца, вызванный постоянно подчеркиваемой в Житии прп. Феодосия добродетелью кротости и смирения.

[369] Усп., л. 31в.

[370] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31б.

[371] В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31в.

[372] Усп.: «...и тоу постригене и быти, и въ мьнишьскоую одежю облечене еи быти» (л. 33б); так же – в Арс., л. 28г–29а; 2 Касс., л. 28 об.; И. Тр., л. 104 об.; К. Хол., л. 22 об.

[373] Осн.: «И приять и Антоний, возложи на нь чернеческиа порты...» (л. 77). Так же – во 2 Касс., с. 476; И. Тр., л. 209; К. Хол., л. 73.

[374] И. Тр., л. 91 об., 93; К. Хол., л. 4 об.

[375] Только в И. Тр., л. 187.

[376] В других редакциях – нет.

[377] В других редакциях – нет.

[378] В других редакциях – нет.

[379] В других редакциях – нет.

[380] 2 Касс.: «...облече его въ мнишеский образъ...» (с. 422). Так же – в К. Хол., л. 159; в И. Тр.: «...облече и во ангел(ь)ский образ...» (л. 203).

381 В других редакциях – нет.

382 В Осн.: «…ко игумену Ивану, // егоже постригъ, Прохора именова того» (л. 51 об.–52); так же – в Арс., л. 171б; 2 Касс., с. 428; И. Тр., л. 229 об.; К. Хол., л. 214 об.–215.

383 В Осн. нет упоминания о прп. Антонии и самом пострижении: «Сий убо блажен(н)ый прииде къ святому отцю нашему Феодосию и от него научен бысть житию чрнеческому: нестяжанию,и смерению, и послушанию» (л. 40 об.). Так же – в Арс., л. 149б; 2 Касс., с. 406; И. Тр., л. 225 об.; К. Хол., л. 145 об.–146.

384 На использование названия схимы «великий и ангельский образ» указывает Н. Пальмов; исследователь считает это отражением разделения единого иноческого пострижения (схимы) на чины малой и великой схимы, происшедшего в VIII в., несмотря на отрицательное отношение к этому такого подвижника, обладавшего высоким духовным авторитетом, как прп. Феодор Студит (*Пальмов Н.* Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви. С. 295, 341).

385 Осн., л. 72–72 об.; с небольшими изменениями фрагмент повторяется в Арс., л. 194в–г; 2 Касс., с. 468; И. Тр., л. 248 об.; К. Хол., л. 175.

386 Только в И. Тр., л. 185 об.

387 Осн., л. 52 – прп. Прохор, л. 77 – прп. Исаакий; Арс., л. 31а–б – прп. Варлаам, л. 31в – прп. Ефрем.

388 Потребник. М., 1639. Л. 9 об.

389 Осн., л. 72–72 об.; с небольшими изменениями фрагмент повторяется в Арс., л. 194в–г; 2 Касс., с. 468; И. Тр., л. 248 об.; К. Хол., л. 175.

390 Усп., л. 31в; Арс., л. 25б.

391 В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31б.

392 В Усп. сб. нет соответствующего фрагмента; Арс., л. 31в.

393 1) О самом прп. Антонии – в И. Тр.: «…он же примаше их и постризаше» (л. 93); в К. Хол. – так же, л. 4 об.; в ПВЛ: «...и нача примати и постригати я...» (с. 170); 2) о пострижении прпп. Варлаама и Ефрема – в И. Тр.: «…их же преподобный по прошению повеле блаженному Никону пострищи их…» (л. 93); в р. К. Хол.: 1) «…тогда повеле преподобный Антоние великому Никону да пострыжет его и облечет въ мнишескую одежду» (л. 24 об. – о прп. Варлааме); «…предасть его Никону, да и того острыжет…» (л. 25 – о прп. Ефреме).

394 Похожий текст имеется только в И. Тр., л. 187.

395 Житие св. Саввы. С. 198.

396 Усп., л. 37в; Арс., л. 39г–40б.

397 В других редакциях – нет.

398 Усп., л. 37в; Арс., л. 40а.

399 Во 2 Касс., И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

400 И. Тр., л. 187.

401 Осн.: «И бысть мних» (л. 59 об.); так же – в Арс., л. 183б; 2 Касс., с. 442; И. Тр., л. 239; К. Хол., л. 162об.

402 Осн.: «...хотя быти чрънецъ» (л. 20); так же – в Арс., л. 108б; во 2 Касс.: «…хотя быти черноризецъ…» (с. 366); так же – в И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

403 Мотивы подражания Богу и святым отцам, а также сравнение подвижников с древними святыми являются постоянными мотивами византийской агиографии. Так, уподобление Господу (в подвиге служения дру-

гим людям) присутствует в тексте Лавсаика (с. 50, о св. Паисии и Исайи), Римского патерика (с. 132). Кроме того, в Римском патерике содержится «программное» для всей христианской культуры заявление автора: «Деяния Истины-Христа должны быть правилами для нашей деятельности» (с. 176). О подражании святого его великим предшественникам говорится в Лавсаике (с. 197, об авве Коприи), в Римском патерике (с. 128, о Павлине, епископе Поланском), в Житии св. Саввы Освященного (с. 192).

[104] Житие св. Саввы Освященного: «Поступив под начало блаженного Феоктиста, отец наш Савва всего себя предал Богу. Все, что принадлежало ему в качестве собственности, он отдал Феоктисту и посвятил себя делу подвижничества» (с. 180).

[105] Усп., л. 31в; Арс., л. 25б.

[106] Усп., л. 41г; Арс., л. 48б.

[107] Усп., л. 45г; Арс., л. 56а.

[108] Осн., л. 40 об.

[109] Только в И. Тр., л. 195.

[110] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 3.

[111] В Усп. сб.: «...и оттоле подааше ся на троуды телесьныя» (л. 31в); Арс.: «Оттоле подаяшеся на труды деломъ телеснымь» (л. 25б); так же – во 2 Касс., л. 24об.; И.Тр., л. 102 об.; К. Хол., л. 19.

[112] В других редакциях – нет.

[113] В других редакциях – нет.

[114] В тексте Послания Симона к Поликарпу содержится прямой призыв к подражанию святым в добродетелях: «Буди подражатель воспомяненныхъ тебе святыхъ отецъ, и насытишися въ день праздника некончаемаго на Небеси, теломъ же и духомъ совершенне, егда равная с ними явитъ ти ся Божественная слава» (л. 270). В приведенном здесь фрагменте Печатной редакции текст значительно расширен по сравнению с текстом редакции Основной, в котором все же содержится ядро цитированного рассуждения: «Буди подражатель святых отець, да не будеши лишенъ божественыа славы тоа» (л. 29).

[115] Житие св. Антония Великого. С. 217.

[116] Усп., л. 45г; Арс., л. 56а.

[117] 2 Касс., с. 352; И. Тр., л. 275; К. Хол., л. 225.

[118] Только в И. Тр., л. 195.

[119] Только в И. Тр., л. 185 об.

[120] Осн., л. 36 об.

[121] Сходный фрагмент есть только в И. Тр., л. 195–195 об.

[122] Сравнение подвижников в их подвигах, уподобление их древним святым можно отметить в Лавсаике (с. 55–56, о Макарии Египетском; с. 172, об авве Илии).

[123] Возникновение этого мотива не случайно. Поскольку для автора агиографического произведения его герой был почти современником, неизбежно вставал вопрос об отношении этого святого к предшественникам, которым он стремился подражать в своей жизни (в литературе отражение этого подражания определяется как принцип Imitatio). Как и все важнейшие вопросы, этот должен был быть разрешен с помощью Священного Писания, которое предлагало притчу о первых и последних, нередко осмыслявшуюся в контексте притчи о работниках «единонадесятого часа», получивших равную плату с теми, кто начал работать раньше.

[124] В основе текста Усп. сборника лежит именно такое – «временное» осмысление евангельской притчи о первых и последних: «...о семъ бо и Самъ Господь прорече, яко мнози прицдоуть отъ востокъ и западъ, и възлягуть съ Авраамъмь и съ Исакъмъ и Ияковъмъ въ Царствии Небесьнемь, и пакы мнози боудоуть последьнии, ибо сий последьнии, вящии прьвыхъ отць яви ся житнемь бо подражая святааго и първааго начальника чьрньчьскоуоумоу образоу, великааго меню Антониа...» (л. 26в); в Арс. – как в Печатной р., л. 14б–в.

[125] В Осн.: «Сии единоумно и единонравно добре послужиша в пекленице...» (л. 66); так же – в Арс., л. 201а; во 2 Касс. – текст, схожий с вариантом Печатной р.: «...и с ним брат некто, Никодим имянем, ему единоуменъ, единонравенъ» (с. 456).

[126] В других редакциях - нет.

[127] Осн.: «...иже и подражаше того житие святаго: постник являяся лжею и целомудръ ся творя, втайне же ядый и пияй...» (л. 19). В Арс. – промежуточный вариант: «Пояше же, и подражаше же, и постникъ ся являя лжею, и целомудръ ся творя, в таине же ядый и пия...» (л. 105г); во 2 Касс. – как в Печ., с. 362.

[128] Например, подвижничество святых, которых стремился увидеть прп. Ефрем во время своего паломничества в Святую землю, называется «добродетельными трудами» (л. 137–137об.).

[129] А.А. Шахматовым была отмечена связь со следующим фрагментом Жития прп. Саввы:: «...подаяшеся въдержанию паче, яко же злыя отгонящю помыслы и сонную въспущающю тягость. къ въздьрьжанию же и плътию троужашеся. рекьше рукама своима. На памяти имея д(а)в(и)дьское оно, пс(а)л(о)мьское слово, вижь съмерение мое и трудъ мои, и остави вся грехы моя» (*Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. СПб., 1896. Житие св. Саввы Освященного. С. 7; С. 21–23 в ркп. XIII века, изданной Помяловским).

[130] Пс 24: 18.

[131] Усп., л. 31в–г.

[132] Флп 2: 8: «Смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя».

[133] Быт. 3: 1–7. По-видимому, в тексте Киево-Печерского патерика данная фраза возникла под влиянием фрагмента Послания Поликарпа: «Подобообразия, равнострастиа имети роженым на земли прьваго человека, ибо, виде красоту овоща, не удръжася, и Бога ослушася, и страсьтне житие прият» (Осн., л. 43 об.).

[134] В Осн.: «Бысть же сий чръноризец Еустратий постник и послушник ко всем» (л. 20 об.); так же – в Арс., л. 108б; 2 Касс., с. 366; И. Тр., л. 254; К. Хол., л. 192.

[135] Мк 9: 29.

[136] В других редакциях – нет. В И. Тр. (вне связи с искушением): «...добре и богоугодне поживе в пещере в посте и молитвах в воздержании, стоянии всенощномъ, во всемъ послушаше наказания преподобнаго Антония...» (л. 195).

[137] В других. редакциях – нет.

[138] Мф. 19, 5–6: «И рече, сего ради оставит человек отца своего и матерь: и прилепится к жене своей, и будета оба в плоть едину. Якоже кто-

му неста два, но плоть едина: Еже убо Бог сочета, человек да не разлучает». Также Мк 10, 9.

[139] Последование малого образа // Требник иноческий. М.: Печатный двор, 1639. Л. 10.

[140] Ночные молитвы святых упоминаются и в древних Житиях: прп. Саввы Освященного (с. 184), прп. Антония Великого (с. 185).

[141] Усп., л. 31в.

[142] Усп.: «бдяше по вся нощи въ славословье Божии» (л. 36б); ср. в Житии св. Саввы Освященного: «бъдя же вся нощи, въ славленьихъ Б(ож)иихъ» (*Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 10); так же – в Арс., л. 37б.

[143] Усп., л. 45б–в; Арс., л. 55б–в.

[144] Усп., л. 45г; Арс., л. 56а–б.

[145] Лавсаик. С. 310.

[146] В других редакциях – нет. Данный фрагмент обнаруживает родство с текстом Жития прп. Саввы Освященного: «...непрестанными молитвами и предстоянием Богу он совершенно победил злых духов...» (с. 186), который, в свою очередь, подтверждает отмеченную зависимость от евангельского текста.

[147] 2 Касс.: «...бысть убо черноризець Печерьскаго монастыря, техъ святых отець поревнуа житию...» (с. 352); так же – в И. Тр., л. 275; К. Хол. л. 225 (позднейшее восполнение утраченного текста).

[148] Деян. 20: 34.

[149] Осн., л. 67 об.

[150] В Осн. описание подвигов гораздо короче, л. 67об.–68; так же – во 2 Касс., с. 460, И. Тр., л. 216 об.; К. Хол., л. 106; в Арс. – нет жизнеописания прп. Алимпия.

[151] 1 Фес 4: 11: «И любезно прилежати еже безмолвствовати, и деяти своя, и делати своими руками, якоже повелехом вам». Ефес. 4: 28: «Крадый ктому да не крадет, но паче да труждается, делая своима руками благое, да имать подаяти требующему».

[152] Лавсаик. С. 256, 266. Житие св. Антония. С. 181–182.

[153] Осн., л. 68.

[154] Осн., л. 25.

[155] Усп., л. 36в, 45в; Арс., л. 50а.

[156] В Усп.: «...и на дело прежде всехъ исходя, и въ чиноу святыя литургия...» (л. 36г); в Арс. – как в Печ., л. 50а. Этот мотив в Житии прп. Феодосия обнаруживает несомненную зависимость от текста Жития прп. Саввы Освященного: «Проводя дни в телесном труде, основанием своей жизни он полагал смирение и послушание. Будучи весьма способным и ревностным к совершению божественного служения, он прежде всех входил в церковь и выходил из нее после всех» (с. 180). Данное сходство было отмечено также Шахматовым (*Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 9–10). Упоминание «усердия к богослужению» в контексте рассказа о добродетелях присутствует и в тексте Римского патерика (с. 177), в Житии св. Антония Великого (с. 231).

[157] Осн.: «В таковей страсти Пиминъ лежа 20 лет» (л. 74 об.); так же – в Арс., л. 198б и 2 Касс., с. 472. И. Тр.: «В таковемь страдании лежа преподобныи Пиминь, леть 20» (л. 251); так же – в К. Хол., л. 178 об.

[158] Пс 24:18.

[159] Флп 2: 8.

[160] Флп 2: 8. Эта цитата приводится и в тексте Скитского патерика, при описании добродетели послушания (с. 359, об авве Еперхии).

[161] Флп 2: 8.

[162] Выражение «нашего ради спасения» имеет богатое контекстуальное значение: оно представляет собой скрытую цитату из Символа веры, а также из отпустов церковной службы на некоторые Господские праздники, в которых празднуемое событие трактуется как совершенное Иисусом Христом «нашего ради спасения» (отпуст вечерней службы Вербного воскресенья // Служебник. Киев, 1736. Л. 177).

[163] Флп 3: 8: «Но убо вменяю вся тщету быти за превосходящее разумение Христа Иисуса Господа моего, Егоже ради всех отщетихся: и вменяю вся уметы быти, да Христа приобрящу».

[164] Усп., л. 29в; Арс., л. 21а–б.

[165] В Усп.: «О семь подражая Христоса истиньааго Бога, глаголавъшааго навыкнете отъ Мене яко крътькъ есмь и съмеренъ сердцьмь» (л. 42г); так же – в Арс., л. 50а, 2 Касс., л. 52об.; И. Тр., л. 114 об. и К. Хол., л. 41 об.–42.

[166] Усп.: «вельми хоуда», л. 43а; так же – в Арс., л. 50в; 2 Касс., л. 53; И. Тр., л. 114 об. и К. Хол., л. 42.

[167] Мф 23: 11: «Болий же в вас, да будет вам слуга».

[168] Усп., 36г.

[169] Мф 25: 15–28.

[170] Усп.: «...бе аще бо и преже рехъ крепькъ тельмь и сильнъ..» (л. 42б); так же – в Арс., л. 49а; 2 Касс., л. 51 об., И. Тр., л. 113 об., К. Хол., л. 41.

[171] *Водолазкин Е. Г.* Монастырский быт в агиографическом изображении («поварня» древнерусских житий) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 229–231.

[172] Осн., л. 26.

[173] Мф. 8: 20: «Глагола ему Иисус: лиси язвины имут, и птицы небесныя гнезда: Сын же Человеческий не имать где главы подклонити». Также Лк. 9, 58.

[174] Усп., л. 43б; Арс., л. 51б.

[175] Усп., л. 28б; Арс., л. 18а.

[176] Усп., л. 29б; Арс., л. 20б.

[177] Осн., л. 56.

[178] Осн., л. 57.

[179] Осн., л. 77.

[180] Осн., л. 78 об.

[181] В других редакциях – нет.

[182] Усп.: «...О блаженнемь Антонии живоущиимь въ пещере» (л. 31б). Так же – в Арс., л. 24в; 2 Касс., л. 23 об.; И. Тр., л. 102; К. Хол., л. 18 об.

[183] В других редакциях – нет.

[184] В других редакциях – нет.

[185] В качестве ранних византийских образцов этой формулы можно указать на тексты Лавсаика (с. 293, о св. Мелании, с. 307, о св. Вазианилле).

[186] Осн., л. 59 об.

187 Только в И.Тр., л. 197.

188 Только в И.Тр.: «живяше богоугодне» (л. 185 об.).

189 В других редакциях нет описания пострижения и жизни после пострижения прп. Никона Сухого.

190 В других редакциях – нет.

191 Шахматов отмечал близость данного отрывка к следующему фрагменту текста Жития св. Саввы: «яко же чюдитися манастырьскымъ о(т)ц(е)мъ, селико его. въ оуности бл(а)гонравьство. и укрепление и борзость...» (*Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 8). Думается, что текст Жития прп. Феодосия обнаруживает сходство и с текстом Жития св. Антония Великого, хотя в описании начала его подвижничества мотивы удивления, радости и любви существуют в несколько ином контексте – подражания и подвига: начиная иноческую жизнь, св. Антоний «...кому *удивлялся* за его терпение, а кому за посты и возлежания на голой земле... во всех же обращал внимание на благочестивую веру во Христа и на *любовь друг к другу*... А с равными ему по возрасту не входил в состязания, разве только чтобы не быть вторым после них в совершенстве. И делал это так, что никого не оскорблял, но и *те, с кем состязался, радовались о нем*. Поэтому все жители селения и все добротолюбцы, с которыми был он знаком, видя такую жизнь его, называли его боголюбивым, и *любили его*, одни – как сына, другие – как брата» (Житие св. Антония, с. 182). Мотив удивления добродетелям в контексте, свойственном Житию прп. Феодосия Печерского, также присутствует в Житии св. Антония Великого: «...многие приходили в удивление, видя труд его, а он переносил его легко» (с. 185), как и в еще одном фрагменте Жития прп. Саввы Освященного: «...отцы киновии удивлялись столь великому усердию и услужливости юного Саввы» (с. 180).

492 Усп., л. 31г; Арс., л. 25в–г.

493 Усп., л. 45г.

494 Мф. 5:14.

495 Только в И. Тр., л. 197.

496 И.Тр., л. 91об.; К. Хол., л. 3.

497 В Осн. – другой текст: «Его же вси сведают ту сущии черноризци добродетелное житие и послушание» (л. 25). Так же – в Арс., л. 115б; 2 Касс., с. 376; И. Тр., л. 259; К. Хол., л. 200–200 об.

498 Мф. 5: 16.

499 1 Кор. 6: 20: «Прославите убо Бога, в телесех ваших, и в душа ваших, яже суть Божия».

500 1 Цар. 2: 30: «... проялавляющая Мя прославлю, и уничижаяй Мя бесчестен будет...»

501 Пс. 83: 8: «Пойдут от силы в силу, явится Бог Богов в Сионе».

502 В И.Тр., К.Хол. и ПВЛ – нет.

503 В других редакциях – нет.

504 Скрытая цитата «преподобен во всех делех своих» из Псалтири («Верен Господь во всех словесех Своих и преподобен во всех делех Своих» (Пс 144, 13), «Праведен Господь во всех путех Своих и преподобен во всех делех Своих» (Пс 144, 17)) заключает в себе оценку со значением совершенства, которая, будучи приложенной к человеку, фактически возводит его в ранг святости.

505 В И. Тр., К. Хол. и ПВЛ – нет.

[506] Только в И.Тр., л. 195 об.
[507] Усп., л. 36а–б.
[508] 1 Кор., 13, 1–3.
[509] О смысловой ориентированности на Священное Писание данного текста свидетельствует и наличие скрытой цитаты из Послания к Галатам св. апостола Павла: «Братие, аще и впадет человек в некое прегрешение, вы духовнии исправляйте таковаго духом кротости, блюдый себе, а не и ты искушен будеши» (Гал 6. 1).
[510] Осн., л. 75 об.–76.
[511] Мф. 22: 35–40: «И вопроси един от них законоучитель, искушая Его и глаголя, Учителю кая заповедь болши есть в законе; Иисус же рече ему: возлюбиши Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всю душею твоею, и всею мыслию твоею. Сия есть первая и болшая заповедь. Вторая же подобна ей: возлюбиши искренняго твоего яко сам себе. В сию обою заповедию весь закон и пророцы висят».
[512] Именно такое содержание рассматриваемого понятия представлено и в повествовании Скитского патерика об авве Агафоне, где «любовь Божия» подвигает святого на служение другим: «...авва Агафон старался исполнять всякую заповедь. Когда он всходил на лодку, сам первый принимался за весло. Когда приходили к нему братия, то тотчас после молитвы своими руками предлагал им трапезу, ибо исполнен был любви Божией» (с. 130–131).
[513] И. Тр., л. 182 об.
[514] И. Тр., л. 187.
[515] И. Тр., л. 197.
[516] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 3.
[517] Появляется со 2 Касс. р., с. 422.
[518] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 3.
[519] И. Тр., л. 195–195 об.
[520] И. Тр., л. 185 об.
[521] Появляется со 2-й Кассиановской редакции (с. 352), как и само Житие.
[522] И. Тр., л. 197.
[523] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.
[524] И. Тр., л. 185 об.
[525] 2 Касс., с. 456; И. Тр., л. 252 об.; К. Хол., л. 190 об.
[526] И. Тр., л. 1; К. Хол., л. 2 об.
[527] И. Тр., л. 196 об.
[528] И. Тр., л. 91 об.; К. Хол., л. 2 об.–3.
[529] И. Тр., л. 196 об.–197.
[530] И. Тр., л. 187.
[531] И. Тр., л. 197.
[532] Мф. 6: 6. Этот фрагмент приводится в патерике также как обоснование действенности молитвы.
[533] В других редакциях – нет.
[534] В других редакциях – нет.
[535] В.А. Грихиным появление мотива безмолвия в описании затворничества отмечается в творчестве носителя исихастского мировоззрения Пахомия Логофета и соотносится с распространением в литературе экспрессивно-эмоционального стиля (*Грихин В.А.* Проблемы стиля древ-

нерусской агиографии XIV–XV вв. М., 1974. С. 26–29). Поздняя датировка мотива подтверждается и текстами редакций Киево-Печерского патерика.

[536] Сходный фрагмент – только в И. Тр., л. 194.

[537] В других редакциях – нет.

[538] Усп., л. 35в–г; Арс., л. 36а.

[539] В других редакциях – нет.

[540] В других редакциях – нет.

[541] Осн. ред., л. 44.

[542] В Усп.: «храбърь сильнъ» (л. 38а). Так же – в Арс., л. 40г–41а; 2 Касс., л. 42; И. Тр., л. 109; К. Хол., л. 33 об.

[543] В других редакциях – нет.

[544] В других редакциях – нет.

[545] «Господь избави его от мысленных зверий и работну не быти, якоже многым случаеться, в пустыни пребывающим, или в пещерах, или в затворе живущим особе....» (Осн. р. л. 62); так же – в Арс., л. 187в–г; 2 Касс., с. 448; И. Тр., л. 242; К. Хол., л. 167. Евр. 11: 36–38: «[36]Друзии же ругани-ем и ранами искушение прияша, еще же и узами и темницею, [37]камением побиени быша, претрени быша, искушени быша, убийством меча умроша: проидоша в милотех, и в козиях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени. [38]Ихже не бе достоин (весь) мир, в пустынях скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных».

[546] 1 Петр 5: 8: «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити...».

[547] Осн., л. 33 об.

[548] Осн., л. 35.

[549] Усп., л. 50г. Подобное указание присутствует и в Житии св. Антония Великого, однако – в контексте общего описания его добродетелей и дарований (с. 232).

[550] Мф 6: 16–18.

[551] Во 2 Касс. в данный фрагмент включается цитата из Писания (Пс 29: 6): «И виде Господь терпение его и великое въздержание, положи ему горесть ону на сладость, и по печали бысть ему радость, по реченному: Вечеръ въдворится плачь, и заутра радость. И сего ради прозван бысть Лобедникъ...» (с. 428); И. Тр., л. 229об.–230; К. Хол., л. 215–215 об. Однако из текста Печатной редакции цитата исключается, по-видимому, в пользу евангельского основания мотива.

[552] Пс 2: 11. В этом фрагменте псалма можно также предположить источник (или один из источников) указанной речевой формулы.

[553] Лк 12: 19.

[554] Мф 6: 26.

[555] Текст представляет собой переработку текста Осн. р. (л. 52), в которой сохранены все евангельские цитаты.

[556] Усп., л. 42б.

[557] Осн., л. 79.

[558] Осн.: «Се же то все трьпяше, подъимаше раны, наготу, студень день и нощь» (л. 79); так же – во 2 Касс., с. 480; И. Тр., л. 211; К. Хол., л. 76 об; в Арс. р. – нет повествования о прп. Исаакии.

[559] В других редакциях – нет.

[560] Усп., л. 28б; Арс., л. 18в.

561 В других редакциях – нет.
562 В других редакциях – нет.
563 Соответствующий фрагмент есть только в р. И. Тр., л. 195–195 об.
564 И. Тр., л. 195 об.
565 Усп., л. 26б–в; Осн., л. 33–33 об.
566 Усп., л. 26г.
567 Д.М. Буланин рассматривает топос самоуничижения автора в древнерусских житиях как проявление византийского топоса о высшем образовании святого, данного с отрицательным знаком. Актуализация этого топоса в его первоначальном виде, по мнению исследователя, в древнерусской агиографии была невозможна из-за отсутствия «соответствующей реалии в действительности» (*Буланин Д.М.* Несколько параллелей к главам III–IV Жития Константина-Кирилла. С. 104). Л.Н. Мончева возводит появление этого топоса к словам ап. Павла в одном из его Посланий: «Невежда я в слове» (2 Кор 11: 6). Продолжение этой фразы: «...но не в ведении» свидетельствует о его осознании себя проповедником, а не писателем, которое способствовало формированию в христианской культуре взгляда на литературное творчество как на практическое духовное усилие (*Мончева Л.Н.* Апостолическое письмо в становлении художественно-эстетической традиции средневековой литературы. С. 193).
568 Мф 17: 20.
569 Мф 25: 26–27. А.А. Шахматов отмечает наличие аналогичного аргумента в Житии Саввы Освященного: *Шахматов А.А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия. С. 5.
570 Мф 10: 27.
571 Усп., л. 26б–г.
572 Осн., л. 74.
573 Мф. 10: 22.
574 Пс. 39: 2.
575 Евр. 12: 7–8.
576 Лк. 21: 19.
577 Осн., л. 74–74 об. Значение добродетели терпения чрезвычайно велико. По-видимому, именно от нее зависит важнейший в агиографии эпитет святых «блаженный», преобладающий в ранних редакциях Патерика. Помимо зависимости его от евангельских Заповедей блаженства (Мф. 5: 3–11, Лк. 6: 20–22), следует обратить внимание еще на один фрагмент Нового Завета – Послание апостола Иакова: «Вот мы называем блаженными тех, которые терпели: о терпении Иова вы слышали и намерение Господа увидели, потому что многомилостив Господь и милосерд» (Иак 5: 11).
578 Подвиг миссионерства упоминается в Житии Саввы Освященного (с. 212) и в Римском патерике (с. 27).
579 Усп., л. 57а; Арс., л. 76б.
580 В Осн.: «...тружаяся о деле Божии» (л. 55 об.); так же – в Арс., л. 177а; 2 Касс., с. 434, 436; И. Тр., л. 234 об.; К. Хол., л. 116.
581 Пс 26: 6; Пс 49: 14; Пс 49: 23; Пс 106: 22; Пс 115: 8.
582 Осн.: «Плод же устенный, – жива словесная жертва...» (л. 6 об.); так же – в Арс., л. 201б; 2 Касс., с. 456; И. Тр., л. 253; К. Хол., л. 191.
583 В других редакциях – нет.
584 Деян. 20: 34.

[585] Осн., л. 67 об. Так же – во 2 Касс., с. 460; И. Тр., л. 216 об.; К. Хол., л. 106. 2 Фес 3, 8: «Ниже туне хлебъ ядохомъ у кого, но въ труде и подвизе, нощь и день делающе, да не отягчимъ никогоже от васъ».

[586] Осн., л. 68.

[587] В других редакциях – нет.

[588] Пс. 21: 16.

[589] Пс. 101: 4.

[590] 2 Кор. 4: 7.

[591] В других редакциях цитирования нет.

[592] Пс. 29, 6: «...вечер водворится плачь, и заутра радость».

[593] 2 Фес. 3: 8: «Ниже туне хлебъ ядохомъ у кого, но въ труде и подвизе, нощь и день делающе, да не отягчимъ никогоже от васъ».

[594] *Томова Е.* Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития. С. 61.

[595] Т.Ф. Волкова, исследуя художественную структуру образа беса в Киево-Печерском патерике, выделяет две функции этого образа: функцию «контраста», проявляющуюся в рассказах о борьбе героев с искушениями, и функцию «адсорбции», предполагающую перенесение на злого духа – «антагониста» – причин происходящих событий, оцениваемых отрицательно; при этом, конечно, речь идет о духовной причине (*Волкова Т.Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 234). Используя предложенную терминологию, можно говорить о проявлении в рассматриваемых ниже случаях второй функции.

[596] Усп., л. 57г; Арс. р., л. 77г.

[597] В других редакциях – нет.

[598] В других редакциях – нет.

[599] Усп., л. 29б; Арс., л. 20в–г.

[600] Осн., л. 32.

[601] Усп., л. 65г; Арс., л. 90в.

[602] Усп., л. 65в; Арс., л. 90б.

[603] Осн., л. 12 об.

[604] Этот образ был устойчивой фигурой византийской агиографии (*Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 27). «Ненавистником добра» злой дух называется в Лавсаике, с. 332, в Житии Антония Великого, с. 182, 189. С. А. Бугославский говорит о евангельских корнях этой формулы и отмечает ее присутствие в Житии св. Георгия Амастридского, переведенного на церковнославянский язык в числе первого корпуса христианской литературы (*Бугославский С.А.* Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. С. 336).

[605] В Усп. сб. соответствующий фрагмент пропущен; Арс., л. 31в.

[606] Усп., л. 66в; Арс., л. 91г–92а.

[607] В других редакциях – «враг» – Усп., л. 67а; Арс., л. 92а; 2 Касс., л. 101; К. Хол., л. 97; только – в И. Тр.: «враг добро ненавистник...» (л. 189).

[608] Мф 13: 24–28: «...Уподобися Царствие Небесное человеку, сеявшу *доброе семя* на селе своем. Спящим же человеком, прииде *враг его* и всея плевелы посреде пшеницы и отьиде. Егда же прозябе трава, и плод сотвори, тогда явишася и плевелие. Пришедше же раби господина, реша

ему: Господи, *не доброе ли семя* сеял еси на селе твоем, откуду убо имать плевелы. Он же рече им: *враг человек сие сотвори...*»

[609] Осн., л. 32; 1 Петр 5: 8.

[610] Образ искусителя как «древнего» или «исконного врага» неоднократно используется в Римском патерике – с. 85, 135, 141, 158, 164, 244, Житии св. Антония Великого – с. 184 (в этом случае образ подкрепляется цитатой из Псалтири: «Господь мне помощник, и аз воззрю на враги моя» (Пс 117: 7)), 197.

[611] В Усп. сб. пропущен соответствующий фрагмент; Арс., л. 31в (гонение за пострижение прпп. Варлаама и Ефрема).

[612] Осн., л. 59 об. (искушение прп. Феодора).

[613] В Усп. сб. пропущен соответствующий фрагмент; Арс., л. 31в–г (гонение за пострижение прпп. Варлаама и Ефрема).

[614] Усп., л. 60б; Арс, л. 81г (о нежелании князя Святослава примириться с братом, князем Изяславом).

[615] Усп., л. 66в; Арс, л. 91г–92а (об изгнании прп. Стефана).

[616] В Усп. сб. пропущен соответствующий фрагмент; Арс., л. 31в–г (гонение за пострижение прпп. Варлаама и Ефрема).

[617] Осн., л. 65 об. (искушение прп. Феодора).

[618] Усп. сб., л. 57г.

[619] Усп., л. 66в; Арс, л. 91г–92а (об изгнании прп. Стефана).

[620] Осн., л. 29 об. (искушение прп. Еразма).

621 В других редакциях – нет.

[622] Одним из источников этого сравнения следует считать повествование о св. Моисее Ефиоплянине в Лавсаике: «Сему святому дарована была великая благодать на демонов. Как мы зимой не боимся мух, так точно, и еще больше, презирал демонов этот великий ратоборец Моисей. Таково было святое житие непобедимого подвижника Моисея, по происхождению ефиоплянина, а по душе украшенного Божественною благодатию» (с. 92).

[623] Усп., л. 49б; Арс., л. 62б.

[624] Усп., л. 52а, г; Арс., л. 67в, 68г.

[625] *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. С. 689.

[626] Необходимость терпения и благодарения Богу в искушениях – устойчивый мотив повествований Скитского патерика, с. 182, 359–360, 362, 364.

[627] Усп., л. 29а; Арс., л. 19г.

[628] Усп., л. 29б; Арс., л. 20г.

[629] Усп., л. 43б; Арс., л. 51б.

[630] Мф 5: 3–11; Лк 6: 20–22 – заповеди блаженства. Иак 1: 12: «Блажен муж, иже претерпит искушение, зане искушен быв приимет венец жизни, егоже обеща Бог любящим Его». 1 Пет 3: 14: «...Но аще и страждете правды ради, блажени есте...». 1 Пет 4: 14: «Аще укоряеми бываете о Имени Христове, блажени есте...»

[631] Усп., л. 43а; Арс., л. 50в–г. Мф 5: 11.

[632] Усп., л. 58г. Мф 5: 10: «Блажени изгнани правды ради, яко тех есть Царствие Небесное».

[633] Осн., л. 22.

[634] Осн., л. 20 об.

[635] Осн., л. 31.

[636] Во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – нет.

[637] Усп., л. 30в; Арс., л. 22г.

[638] Усп., л. 30г; Арс., л. 23б–в.

[639] Усп., л. 37а; Арс., л. 38в–39а – в обоих случаях нет первой евангельской цитаты; в других редакциях также нет первой цитаты, но вторая дана полнее: «...николиже о томь впаде в печаль, ни поскорбе о томь, но по вся дни братию оутешаа оучаше, никакож(е) пещися о плотнемь, и Господень глас въспоминаше им глаголя, не пецетес(я) глаголюще что ямы, или что пиемь, и во что облечемьс(я) // весть бо Отець вашь Небесный, як(о) требуете вся си, обаче ж(е) ищете прежде Царства Небеснаго, и сиа вся прилежатся вам» (Мф 6: 31, 33–34) – 2 Касс., л. 40–40 об.; так же – в И. Тр. (л. 107 об.) и К. Хол (л. 31 об.–32).

[640] Ин 14: 1–2: «Да не смущается сердце ваше: веруйте в Бога и в Меня веруйте. В дому Отца Моего обители многи суть, аще ли же ни, рекл бых вам: иду уготовати место вам». Мф 6: 33–34: «[33]Ищите же прежде Царствия Божия и правды его, и сия вся приложатся вамъ. [34]Не пецытеся убо на утрей, утрений бо собою печется: довлееть дневи злоба его».

[641] *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 435.

[642] Усп., л. 37а; Арс., л. 39а.

[643] Пс 54: 23: «Возверзи на Господа печаль твою, и Той тя препитает, не даст в век молвы праведнику...»

[644] Осн., л. 31.

[645] Хотя на полях печатного издания нет указания на библейский текст, думается, что связь рассматриваемого фрагмента с библейским текстом существует, и наиболее очевидно она проявляется в варианте текста Осн. редакции: «...Тъй бо рече: "Аз есмь предаяй священикы въ пленъ"» (л. 22). Ср. 1 Езд 9: 7: «От дней отецъ нашихъ въ преступлении великомъ есмы даже до дне сего: и въ беззаконияхъ нашихъ предани есмы мы и цари наши, и священницы наши, и сынове наши въ руку царей языческихъ, въ мечь, и въ пленение, и въ расхищение, и въ стыдение лица нашего, якоже въ день сей».

[646] На полях издания 1661 г. – ссылка на Иов 2: 10: «...вскую яко едина от безумныхъ женъ возглаголала еси? Аще благая прияхомъ от руки Господни, злыхъ ли не стерпимъ?». Также Сир 11: 14: «Благая и злая, животь и смерть, нищета и богатство, от Господа суть».

[647] Осн., л. 22.

[648] Рим 8: 35–39: «[35]Кто ны разлучит от любве Божия; скорбь ли, или теснота, или гонение, или глад, или нагота, или беда, или мечь... [38]Известихся бо, яко ни смерть ни животь, ни ангели ни начала, ниже силы, ни настоящая ни грядущая, [39]Ни высота, ни глубина, ни ина тварь кая возможет нас разлучити от любве Божия, иже о Христе Иисусе Господе нашемъ».

[649] Осн., л. 49.

[650] Мф 6: 25–26. Осн., л. 59 об. Отметим присутствующее здесь описание динамики искушения: «от скорби к отчаянию» (л. 214, Осн., л. 59 об.).

[651] Осн., л. 64.

[652] Лк 18: 2–6: «Судия бе некий в некоем граде, Бога не бояся, и человек не срамляяся... Слышите, что судия неправды глаголет...» Мф 7: 2: «Имже бо судом судите, судят вам...»

[653] Осн., л. 77 об.

[654] Осн., л. 60 об.

[655] Осн., л. 60 об.

[656] Осн., л. 29 об.

[657] Осн., л. 61. Мф 19: 29. В Лавсанке содержится упоминание о подобном неправильном истолковании Писания (с. 121).

[658] Осн., л. 48.

[659] Осн., л. 48 об.

[660] В Житии Антония Великого есть упоминание о подобном явлении: «...Нередко, будучи сами невидимы, представляются они (демоны) поющими псалмы, припоминают изречения из Писаний» (с. 200).

[661] Сир 1: 30: ««Не возносися, да не падеши, и наведеши души твоей безчестие, и открыет Господь тайная твоя, и посреде сонма низложит тя...»

[662] Осн., л. 34.

[663] Исх 33: 20: «И рече: не возможеши видети Лица Моего, не бо узрить человекъ Лице Мое, и живъ будеть». Ис 6, 5: «И рекохъ: о окаянный азъ, яко умилихся, яко человекъ сый, и нечисты устне имый, посреде людей нечистыя усты имущихъ азъ живу: и Царя Господа Саваофа видехъ очима моима».

[664] Осн., л. 34.

[665] Осн., л. 34 об. На полях издания имеется ссылка на Третью Беседу Иоанна Златоуста на 1 Фес 3. Возможно, имеется в виду фрагмент Третьей Беседы свт. Иоанна Златоуста на Второе Послание ап. Павла к Фессалоникийцам (в издании обозначено как Первое): «Ни ужасатися, ниже духомъ, ниже словом, иже Посланием, яко от насъ посланнемъ, яко убо надъста день Господень» ...Зде мнить ми ся назнаменоватися яко обждаху нецин притворившей послание сиречь от Павла, и сие показоваху глаголющей, яко убо надста день Господень, да отсюду многихъ прельстять. Яко еже убо не прельстити ся, утверждаеть их Павелъ сими яже пишеть и глаголеть: Не ужасайтеся ниже духомъ, ниже словомъ. А еже глаголеть, сие есть: аще кто и духа пророчества имеяй сие речеть, не уверуйте... Лжепророковъ сице нарицаеть духомъ нечистымъ глаголющыхъ, яже глаголаху. Хотящей бо сии паче веровани быти, не точию препреословиемъ начинаху прельщати... но и претворенное Послание показоваху аки от Павла сие истое являюще» (*Иоанн Златоуст*. Беседы на 14 Посланий в. ап. Павла. Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1623. Стлб. 2332–2333). В Житии Антония Великого также имеется указание на явление ложного пророчества (с. 205).

[666] Вт 21: 22–23: «[22]Аще же будет на ком грех, суд смертный, и да умрет, и повесите его на древе, [23]Да не пренощует тело его на древе, но во гробе погребите его в той же день: яко проклят есть от Бога всяк висяй на древе...»

[667] Осн., л. 21.

[668] Усп., л. 29б; Арс., л. 20г (период печения просфор прп. Феодосием).

[669] Усп., л. 29б; Арс., л. 20г (период печения просфор); также – в рассказе о приходе боярина Иоанна за сыном – Усп., л. 34а; Арс., л. 33а.

[670] Усп., л. 29г; Арс., л. 21в (в обоих случаях: «не почиваше»).

[671] В других редакциях – нет.

[672] Усп., л. 29г; Арс., л. 21в (в обоих случаях: «остря»).

[673] Осн.: «...навади злыя человеки...» (л. 64; искушение прпп. Феодора и Василия).

[674] Это выражение присутствует в Житии св. Антония Великого. С. 182, 186.

[675] Осн., л. 40 об. (искушение прп. Григория).

[676] Осн., л. 63 об. (искушение прпп. Феодора и Василия).

[677] В Усп. и Арс. – нет; 2 Касс., л. 18 об.; И. Тр., л. 99–99 об.; К. Хол., л. 14 об.–15 (печение просфор).

[678] Осн., л. 60 (искушение прп. Феодора).

[679] В других редакциях – нет.

[680] Осн., л. 64–64 об.

[681] Осн., л. 70.

[682] Осн., л. 47 об.

[683] Усп., л. 30а–б; Арс., л. 22б (возвращения юноши Феодосия матерью из соседнего города).

[684] Мф 11: 29: «... научитеся от Мене, яко кроток Есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим».

[685] Осн., л. 47об.

[686] Осн., л. 44–44 об.

[687] Пс 26, 14: «Потерпи Господа, мужайся и да крепится сердце твое, и потерпи Господа». Пс 123, 6: «Благословен Господь, Иже не даде нас в ловитву зубом их». Пс 17, 22: «Яко сохраних пути Господни и не нечествовах от Бога моего». Пс 39, 1–3: «Терпя потерпех Господа, и внят и, и услыша молитву мою, и возведе мя от рова страстей и от брения тины...»

[688] Мф 17: 21; Мк 9: 29 (На этот же текст дается ссылка и в Житии прп. Антония, л. 11). Формула борьбы «молитвою и постом» присутствует в Житии св. Антония Великого, с. 183, 198 (наряду с верой), 204–205 (среди других добродетелей), и в Житии св. Саввы Освященного, с. 196 (наряду с другой парой: вера и терпение). Рецепция этого евангельского текста находится в словах свт. Иоанна Златоустого: «...что для зверолова меч, то для монашествующего молитва. Подлинно, не так страшен для волков меч, как для демонов – молитвы праведников» // *Иоанн Златоуст.* Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским любомудрием монашеской жизни // *Иоанн Златоуст.* Творения: В 12 т. СПб., 1898, Т. 1. Кн. 1. С. 128.

[689] Усп., л. 33в; Арс., л. 29в.

[690] Усп., л. 54б; Арс., л. 71в–г.

[691] В других редакциях – нет.

692 Притч 15: 17: «Лучше учреждение от зелий съ любовию и благостию, нежели представление тельцевъ со враждою». Пс 36: 16: «Лучше малое праведнику, паче богатства грешныхъ многа».

[693] Осн., л. 47 об.–48.

[694] Усп., л. 38б; Арс., л. 41в–г.

[695] Усп., л. 44а; Арс., л. 52г – рассказ о своем искушении.

[696] Усп., л. 38в, 54в; Арс., л. 42б, 71г.

[697] Мф 6: 6: «Ты же, егда молишися, вниди въ клеть твою, и затворивъ двери твоя, помолися Отцу твоему иже въ тайне: и Отецъ твой видяй въ тайне, воздастъ тебе яве».

[698] Осн., л. 62.

699 В других редакциях – просто «молитва»: Арс., л. 187б, в; 2 Касс., с. 448; И. Тр., л. 242; К. Хол., л. 166 об.

700 Это условие победы над бесами – не бояться и даже презирать их – является постоянным компонентом повествований об искушениях в Житии св. Антония Великого, с. 184, 204, 214, 245–246.

701 Усп., л. 44а; Арс., л. 52б–в.

702 Усп., л. 44в; Арс., л. 53б–в.

703 Осн., л. 45.

704 2 Касс., с. 446; И. Тр., л. 241об.; К. Хол., л. 165 об.

705 Осн., л. 35. Этот фрагмент близок к повествованию об авве Иоанне в Лавсаике: «...Многие праведники молились за него и едва возмогли привести его в разум» (с. 211).

706 Осн., л. 40 об. В Скитском патерике рассказывается об авве Макарии, от которого демоны убегают «со стыдом», закричав: «Победил ты нас!» (с. 327).

707 Осн.: «Богъ же не оставляет раб Своих, уповающих к Нему. Некого от раб на милость преклони, подавашеть ему втайне ясти» (л. 48). Так же – в Арс., л. 165б–в; 2 Касс., с. 420; И.Тр., л. 201 об.; К. Хол., л. 156 об.

708 В Житии св. Антония Великого говорится о том, что святой «врагов» «отражает молитвою» (с. 220), а Господь «по молитвам... обращал их в бегство» (с. 211).

709 Усп., л. 44г; Арс., л. 54а.

710 В других редакциях присутствуют обе составляющие формулы: «...Богу помагающю молитвами преподобьнааго отця нашего Феодосия» (Усп., л. 47а).

711 Осн., л. 61 об.

712 Осн., л. 44 об.

713 Осн., л. 22.

714 Осн., л. 79 об.

715 Пс 67, 2–3: «[2]Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его, и да бежат от лица Его ненавидящие Его. [3]Яко исчезает дым, да исчезнут; яко тает воск от лица огня, тако да погибнут грешницы от лица Божия».

716 *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 483.

717 Осн., л. 40 об.

718 Деян 14: 9–10: «[9]Сей слышаше Павла глаголюща: иже воззревъ нань, и видевъ, яко веру имать здравъ быти, [10]рече велиимъ гласомъ, тебе глаголю, во Имя Господа Иисуса Христа, встани на ногу твою право, и абие воскочи и хождаше». Деян 16, 18: «Се же творяше на многи дни: стуживъ же си Павелъ, и обращся, духови рече, запрещаю ти Именемъ Иисуса Христа, изыди из нея. И изыде въ томъ часе».

719 Осн., л. 62 об.

720 Осн., л. 62 об.

721 Мф 8: 28–34; Мк 5: 1–20; Лк. 8: 26–39.

722 Осн., л. 63–63 об.

723 Быт 28: 16: «[16]И воста Иаковъ от сна своего. И рече: яко есть Господь на месте сем, аз же не ведехъ».

724 Мк 14: 72: «...и помяну Петръ глаголъ, егоже рече ему Иисус, яко прежде даже петель не возгласить дважды, отвержешися Мене трикраты; и начень плакашеся». Мф 26: 75: «И помяну Петр глас Иисусов рече-

ный ему, яко прежде даже петел не возгласит, три краты отвержешися Мене, и изшед вон плакася горько».

[725] Осн., л. 60.

[726] Осн.: «...своего лишения» (л. 32); так же – в Арс., л. 124б; 2 Касс., с. 390; И. Тр., л. 274; К. Хол., л. 211 об.

[727] Осн., л. 71.

[728] Лк 15: 16–18: «[16]И желаше насытити чрево свое от рожецъ, яже ядяху свиния, и никтоже даяше ему. [17]*Въ себе же пришедъ* рече, колико наемниковъ отца моего избываютъ хлебы, азъ же гладомъ гиблю; [18]воставъ иду ко отцу моему...»

[729] Осн.: «...собравъ умъ, помысливъ своа согрешениа...» (л. 68). 2 Касс.: «...прииде в себе, помысли своа согрешениа...» (с. 460). Так же – в И. Тр., л. 217; К. Хол., л. 106 об.

[730] В других редакциях – нет.

[731] Усп., л. 39а.

[732] Осн., л. 42 об.

[733] Лк 15: 11–28 (о блудном сыне); Мк 5, 33 (о кровоточивой жене).

[734] Лк 10: 17, 19: «[17]Возвратишася же седмьдесять съ радостию глаголюще, Господи, и беси повинуются намъ о имени Твоемъ.... [19]Се даю вам власть наступати на змию и на скорпию, и на всю силу вражию; и ничесоже вас вредит». Эта цитата приводится в сходном контексте и в Житии Антония Великого. С. 205.

[735] Осн., л. 63.

[736] Она присутствет и в древних патериках: Лавсаике (с. 91, 92), Скитском патерике (с. 345).

[737] Осн., л. 29б.

[738] Усп.: «...храбъръ сильнъ» (л. 38а); так же – в Арс., л. 41а; 2 Касс., л. 42; И. Тр., л. 109; К. Хол., л. 33 об. (о пребывании прп. Феодосия в пещере в Великий пост).

[739] Осн.: «...победитель, храбор Христовъ» (л. 51).

[740] Усп., л. 34а; Арс., л. 32г.

[741] В других редакциях – нет (о жизни уже в монастыре).

[742] В других редакциях – нет.

[743] Осн., л. 79.

[744] Осн., л. 40 об.

[745] Усп., л. 38в; Арс., л. 41г.

[746] Усп., л. 38в; Арс., л. 41г.

[747] Усп., л. 38г; Арс., л. 42б.

[748] Усп., л. 54в; Арс., л. 71г.

[749] Усп., л. 38а; Арс. р., л. 41а; 2 Касс., л. 42; И. Тр., л. 109.

[750] Усп., л. 44б; Арс., л. 52г.

[751] Осн., л. 79; так же – во 2 Касс., с. 480; И. Тр., л. 211; К. Хол., л. 76 об. Текст Основной редакции, по-видимому, восходит как к литературному образцу к приводившемуся выше фрагменту Лавсаика: «Как мы зимой не боимся мух, так точно, и еще больше, презирал демонов этот великий ратоборец Моисей» (с. 92, о св. Моисее Ефиоплянине).

[752] 1 Пет 5: 8: «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити...» Этот образ встречается также в Житии прп. Антония Великого (с. 185).

[753] В других редакциях – нет.

[754] Осн., л. 40 об.

[755] Осн., л. 79 об.

[756] Осн., л. 63.

[757] Усп.: «...и беша вьиноу моляще ся день и нощь къ Господу Богу» (л. 34а); так же – в Арс., л. 32г–33а; 2 Касс., л. 33; И. Тр., л. 192 об.; К. Хол., л. 26 об.–27.

[758] Деян 2, 44, 46–47: «... вси же веровавшии бяху вкупе... По вся же дни терпяще единодушно в церкви, и ломяще по домом хлеб, принимаху пищу в радости и в простоте сердца, хваляще Бога и имуще благодать у всех людей». Великое славословие: «Хвалим Тя, благословим Тя, кланяем Ти ся, славословим Тя, благодарим Тя, великия ради славы Твоея...» // Всенощное бдение. Литургия. М., 1982. С. 31.

[759] Усп., л. 29а; Арс., л. 20б.

[760] Осн., л. 78 об.

[761] Об усилении подвигов после перенесения искушения упоминается в Римском патерике (с. 23, 72), в Лавсаике (с. 69), в Житии Антония Великого (с. 191).

[762] Усп., л. 33в; Арс., л. 29б.

[763] Осн., л. 35.

[764] Осн.: «...дася себе в работу волею...» (л. 62; разночтения: «...в работу велию»); так же – в Арс., л. 187г; 2 Касс.: «...велию...» (с. 448); так – же в р. И. Тр., л. 242 об.; К. Хол., л. 167.

[765] 2 Касс., с. 352.

[766] В других редакциях – нет.

[767] В других редакциях – нет.

[768] Флп 4: 8: «Прочее же братие моя, елика суть истинна, елика честна, елика праведна, елика пречиста, елика прелюбезна, елика доброхвальна, аще кая добродетель и аще кая похвала, сия помышляйте».

[769] Пс 7: 15–16: «Се боле неправдою, зачат болезнь и роди беззаконие, ров изры и ископа и, и падет в яму, иже содела». Пс 9: 7: «Врагу оскудеша оружия в конец, и грады разрушил еси, погибе память его с шумом». Пс 9: 16: «Углебоша языцы в пагубе, юже сотвориша, в сети сей, иже скрыша, увязе нога их». Пс 39: 3: «И возведе мя от рова страстей и от брения тины...» Пс 56: 7: «Сеть уготоваша ногам моим, и слякоша душу мою, ископаша пред лицем моим яму, и впадоша в ню».

[770] В других редакциях – нет.

[771] Сравнение искушаемого подвижника с очищаемым золотом присутствует и в тексте Скитского патерика (с. 129, 363). О библейской семантике образа золота, очищаемого в горниле, и о золоте как «абсолютной метафоре света» и Божественной славы см.: *Аверинцев С.С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура: Сб. статей в честь В.Н. Лазарева. М., 1973. С. 43–52.

[772] Притч 17: 3: «Якоже искушается въ пещи сребро и злато, тако избранная сердца у Господа». Прем 3: 1, 5–6: «[1]Праведныхъ же душы в руце Божией. И не прикоснется ихъ мука... [5]И вмале наказани бывше, великими благотельствовани будуть. Яко Богъ искуси ихъ, и обрете ихъ достойны себе. [6]Яко злато въ горниле искуси ихъ, и яко всеплодие жертвенное приятъ я». Сир 2: 4–5: «[4]Все елико аще нанесено ти будеть, приими, и во изменение смирения твоего долготерпи: [5]Яко во огни искушает-

ся злато, и человецы приятни въ пещи смирения». 1 Петр 1: 6–7: «[6]О нем же радуйтеся, мало ныне, аще лепо есть, прискорбни бывше въ различныхъ напастехъ, [7]Да искушение вашея веры многочествнейше злата гибнуща, огнемъ же искушена, обрящется въ похвалу и честь и славу, во откровении Иисусъ Христове...»

[773] Осн., л. 45 об.–46.

[774] Мф 27: 46: «О девятомъ же часе возопи Иисусъ гласомъ велиимъ, глаголя, Или, Или, лима савахфани; еже есть, Боже Мой, Боже Мой, вскую Мя еси оставилъ?» Также Мк 15: 34. Пс 21: 2: «Боже, Боже мой, вонми ми, вскую оставил мя еси...»

[775] Мф 4: 3–11.

[776] Лк 17: 1: «Рече же ко ученикок Своим: Невозможно есть не прийти соблазном, горе же, егоже ради приходит». Мф 13, 43: «Тогда праведницы просветятся яко солнце в Царствии Отца их».

[777] В Осн. – нет; во 2 Касс. более краткий вариант: «Яко въ огни искушается злато, и человечи приятни в пеще смирениа. И аще убо Господу въ пустыни приступити искуситель не постыдеся, колико паче человеку искусы принести хощет» (с. 474); так же – в И. Тр., л. 208 об.; К. Хол., л. 73.

[778] И. Тр., л. 189.

[779] Лавсаик. С. 92.

[780] *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы XI–XVII вв. Эпохи и стили. С. 159–160.

[781] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 72.

[782] В Житии прп. Пимена Многоболезненного.

[783] *Ольшевская Л. А.* «Прелесть простоты и вымысла...» С. 250. На зависимость «патериковых чудес» от чудес евангельских указывают многие исследователи, в т. ч. Е. А. Конявская (*Конявская Е. А.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии). С. 87), Е. Томова (*Томова Е.* Славянские жития основателей монастырей как тематическая разновидность типа пространного жития. С. 55–68).

[784] Мф 4: 1–11; Мк 1: 12–13; Лк 4: 1–14.

[785] В этом контексте наиболее ярко проявляется «авторитарная» функция цитат в средневековой русской литературе, подразумевающая подтверждение сказанного авторитетным источником (*Рогачевская Е. Б.* О некоторых особенностях средневековой цитации (На материале ораторской прозы Кирилла Туровского). С. 18).

[786] 1 Цар 2: 30; Ис 24: 15; Ис 49: 3; Ис 66: 5; Мал 1: 11; Пс 88: 8; 1 Кор 6: 20; Ин 13: 31–32; Ин 17: 9–10; 1Фес 3: 13; 2 Фес 1: 10; 2 Фес 1: 12. Этот мотив присутствует и в произведениях византийской агиографии, например в Житии Антония Великого: «...Господь и Спаситель наш Иисус Христос прославляет прославляющих Его...» (с. 250), а также в Житии Саввы Освященного. С. 225.

[787] Осн., л. 46–46 об.

[788] Осн., л. 63 об.

[789] В других редакциях – нет.

[790] В других редакциях – нет.

[791] В других редакциях – нет.

[792] 1 Кор 6: 20.

[793] Мф 5: 16.

794 Осн., л. 70.

795 Мф 5: 14–16: «[14]Вы есте свет мира, не может град укрытися верху горы стоя. [15]Ниже вжигают светилника, и поставляют его под спудом, но на свещнице, и светит всем, иже в храмине (суть). [16]Тако да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят ваша добрая дела, и прославят Отца вашего, Иже на Небесех».

796 1 Цар 2: 30: «...зане токмо прославляющыя Мя прославлю, и уничижаяй Мя безчестен будет».

797 Получение благодатных даров чудотворения как итог подвижнической жизни присутствует во многих произведениях византийской агиографии, в том числе, в Лавсаике (см. цит. изд. С. 45, 51, 109).

798 В Осн. – другой вариант, однако присутствует понимание чуда как одновременного прославления Бога и подвижника: «...си написахом о Моисеи Угрине и о Иване Затворнице, еже сдея ими Господь въ славу свою, и прославляя их терпениа ради, и дары чюдотворния обогати» (л. 51 об.).

799 В других редакциях эта связь выражена более явно: «И крепкаго ради // его житиа его дарова ему Господь благодать исцелением» (Осн., л. 35–35 об.); так же – в Арс., л. 157в, 2 Касс., с. 396, И. Тр., л. 214 об., К. Хол., л. 100 об.

800 В других редакциях этого фрагмента нет.

801 Только в И. Тр., л. 185 об.

802 В Осн., как и в последующих редакциях (кроме Арс., в которой нет жития прп. Алимпия), упоминаются имена прпп. Антония и Феодосия как высший авторитет для подвижников монастыря и используется другая речевая формула: «Се слышав, князь... прослави Творца всех, сдевая преславнаа чюдеса молитвами уго//никъ своих Антониа и Феодосиа» (л. 70–70 об.).

803 В других редакциях – нет.

804 В других редакциях – нет.

805 Осн.: «...прозорливства от Бога сподобися...» (л. 19).

806 В других редакциях – нет.

807 В других редакциях – нет.

808 В других редакциях – нет

809 На существование связи между подвигами и благодатными дарами в древнерусской агиографической традиции указывает Е.А. Полетаева, которая, исследуя родственный затворничеству топос «пустынного жития», замечает: «Ни один житель пустыни не избежал бесовских искушений и мечтаний, но претерпев все, нередко удостаивался беседы с Богом или ангелами, служения зверей пустыни» (*Полетаева Е.А.* «Уход в пустыню» в древнерусской и старообрядческой традиции (на материале северно-русской агиографии и старообрядческих сочинений) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 199).

810 Осн., л. 33 об.; так же – в других редакциях.

811 Пс 33: 16: «Очи Господни на праведныя и уши Его в молитву их».

812 Усп., л. 57в–г; так же – в Арс., л. 776–в. В Лавсаике несколько раз в повествованиях о чудесах встречается краткий вариант: «по молитве» (с. 32, 128); а также – в Житии Антония Великого (с. 211).

813 См. Последование всенощного бдения и литургии // Всенощное бдение. Литургия. М., 1982.

[814] Усп., л. 56в; Арс., л. 75б.
[815] Усп., л. 56г–57а; Арс., л. 76а.
[816] Усп., л. 64г; Арс., л. 89а.
[817] Усп., л. 55а; Арс. р., л. 72в–г.
[818] Осн., л. 36 об.
[819] Осн., л.27.
[820] Осн., л. 23.
[821] Начиная со 2 Касс., л. 58 об.–59; И. Тр., л. 117 об.; К. Хол., л. 46 об.
[822] В других редакциях – нет.
[823] В других редакциях – нет.
[824] В других редакциях – нет.
[825] Со 2 Касс., с. 430; так же – в И. Тр., л. 231 об.; К. Хол., л. 217 об.
[826] В других редакциях – нет.
[827] Мк 16: 20.
[828] Осн., л. 7.
[829] Осн., л. 22.
[830] Осн., л. 11 об.
[831] Римский патерик: «...человек Божий, сотворив молитву, осенил очи крестным знамением, мрак слепоты тотчас исчез и зрение возвратилось» (с. 55).
[832] Усп., л. 50в; Арс., л. 64в–г.
[833] Усп., л. 53в; Арс., л. 69г–70а.
[834] В Осн. используется формула: «...дасть ему манастырское яди, и здрава створи молитвою своею...» (л. 37).
[835] Усп., л. 46а; Арс., л. 56в.
[836] Осн., л. 35.
[837] Осн., л. 45об.
[838] Осн., л. 23.
[839] Осн., л. 30.
[840] Осн., л. 8 об.–9.
[841] В других редакциях – нет.
[842] Осн., л. 36 об.
[843] Лк 18: 6–8.
[844] Мф 6: 25, 31–33. Этот евангельский фрагмент приведен в Житии св. Иоанна Молчальника: «...и въ еуаггелии рече. не пецете ся глаголюште, что ямъ или что пиемъ, или въ что облечемъ ся, весть бо отьць вашь небесьскыи, яко требоуете сего вьсего, и то приложить ся вамъ» (Цит. по: *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. С. 167). В виде скрытой цитаты данный текст присутствует в Житии св. Феодосия Киновиарха (Там же. С. 168).
[845] Усп., л. 44г; Арс., л. 54б. В рассказе о чуде со златницей формула употребляется дважды.
[846] Усп., л. 50б.
[847] Усп., л. 54г.
[848] Усп., л. 51б.
[849] Усп., л. 51б; Арс., л. 66а. В Житии Саввы Освященного эта формула также присутствует в описании чудесного восполнения пищи в монастыре: «...всю печаль свою къ бо(г)у възверзи, яко ть ся печеть о насъ» (Цит. по: *Абрамович Д.И.* Исследование... С. 167).

850 Пс 54: 23

851 Осн., л. 70 об.

852 Библейское «Силен Бог» – Дан 3: 17; Рим 11: 23; Рим 14: 4; 2 Кор 9: 8; Ев 11: 19. Эта формула нашла свое воплощение и в Житии св. Саввы Освященного, с. 220.

853 Исх 16, 15.

854 Усп., л. 50б; Арс., л. 64б–в. Д.И. Абрамович отмечал наличие похожего обращения к примеру из Священной Истории в Житии Иоанна Молчальника: «...веруемъ, яко иже въ поустыни шесть сътъ тысяштъ прекръмивыи въ четырехъ десятех̂ летех̂, тъ и насъ не тъчью потребъныихъ, нъ изобильныихъ накръмитъ...» (Цит. по: *Абрамович Д.И.* Исследование... С. 167), а также – присутствие выражения «мощен» в виде риторического вопроса в повествовании Лавсаика об авве Аполлосе: «...уже ли рука Господня не может наполнить эти корзины?» (Там же. С. 171).

855 3 Цар 17: 12–15.

856 Усп., л. 54г–55а; Арс., л. 72б–в.

857 Усп., л. 53б–в; Арс., л. 69в–г.

858 Усп., л. 52а; Арс., л. 67а–б.

859 Мк 6: 5–6: «И не можаше ту ни единыя силы сотворити, токмо мало недужных, возложь руце, изцели. И дивляшеся за неверствие их». Мк 9, 23: «Еже аще что можеши веровати, вся возможна верующему». Мк 5, 36: «Не бойся, токмо веруй!» и другие фрагменты.

860 Мк 10: 52.

861 Данное выражение, по-видимому, является заимствованием из текста Жития Евфимия Великого: «...с(вя)тыи ж(е) ёѳимїе *пророческагѡ дара полнъ сыи.* рече иди якѡ ж(е)... сице гл(агол)етъ д(у)хъ с(вя)тыи. ясти имоут и оставити...» (Цит. по: *Абрамович Д.И.* Исследование... С. 170).

862 Усп., л. 54а; Арс., л. 70г–71а.

863 Лк 5: 5. Этот оборот характерен и для других фрагментов текста Евангелия от Луки: Лк 1: 38: «Рече же Мариам, се раба Господня: буди мне по глаголу твоему, и от(ъ)иде от Нея ангел»; Лк 2: 29: «Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, с миром».

864 Осн., л. 27.

865 Осн., л. 75.

866 Осн., л. 76 об.

867 Мф 7: 28–29; Мк 1: 22.

868 Усп., л. 44в–г; Арс., л. 53г.

869 Осн, л. 56 об.

870 Осн., л. 5 об.

871 В других редакциях – нет.

872 Осн., л. 70 об.

873 Усп., л. 55а; Арс., л. 72в.

874 Например, Мф 8: 13: «И рече Иисус сотнику: иди, и якоже веровал еси, буди тебе: и исцеле отрок его в той час» (исцеление слуги сотника).

875 Усп., л. 51б; Арс., л. 66а.

876 Пс 68: 8–9.

877 Осн., л. 68.

878 Мк 1: 40: «И прииде къ нему прокаженъ, моля его и на колену припадая предъ нимъ, и глаголя ему, яко, аще хощеши, можеши мя очистити». Также Мф 8, 2; Лк 5, 12.

[879] Осн., л. 3.

[880] Мф 8: 13; Мф 15: 28 и др.

[881] Осн., л. 28.

[882] Ср. Мф 8: 2–4 (Мк 1: 40–44; Лк 5: 12–14); Ин 9: 1–41.

[883] Осн., л. 68–68 об.

[884] Мк 5: 25–26: «[25]И жена некая сущи в точении крове лет дванадесяте. [26]И много пострадавши от мног врачев, и издавши своя вся, и ни единыя пользы обретши, но паче в горшее пришедши...»

[885] Осн., л. 68.

[886] Осн., л. 79.

[887] Мк 16: 17–18.

[888] Мф 14: 19–20: «[19]...и прием пять хлеб и обе рыбе, воззрев на небо, благослови: и преломив даде учеником хлебы, ученицы же народом. [20]И ядоша вси, и насытишася...» Также Мф 15: 36; Мк 6: 36–43; Мк 8: 4–8; Лк 9: 13–17; Ин 6: 11–13.

[889] В других редакциях указания на молитву нет.

[890] Ин 5: 14.

[891] Осн., л. 74.

[892] Осн., л. 73 об.

[893] Мк 10: 49: «И став Иисус рече его возгласити. И возгласиша слепца, глаголюще ему: дерзай, востани, зовет тя».

[894] Осн., л. 73 об.

[895] Мф 6: 30; Мф 8: 26; Мф 14: 31; Мф 16: 8.

[896] Осн., л. 36 об., Житие прп. Агапита.

[897] Ин 5: 4.

[898] Осн., л. 28 об.

[899] Арс.: «... масломъ святымъ помазаше, и примаху и(с)целение приходящии к нему» (л. 200б–в); так же – во 2 Касс., с. 348; в р. И. Тр. и К. Хол. – вариант Печатной редакции, л. 184–184 об., 138 об.

[900] Мф 14: 35–36.

[901] Осн.: «...и мнози прихождахуть к нему болящии, и здрави бываху» (л. 36 об.).

[902] Пс 33: 10: «Бойтеся Господа, вси святии Его, яко несть лишения боящымся Его».

[903] В других редакциях – нет.

[904] Осн., л. 73.

[905] 2 Кор 12: 9.

[906] Лк 9: 17: «...И ядоша и насытишася вси, и взяша избывшая им укрухи коша дванадесяте».

[907] Усп., л. 51б–в; Арс., л. 66б.

[908] Усп., л. 53б–в; Арс., л. 69г.

[909] Усп., л. 54б; Арс., л. 71б.

[910] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г. Наиболее близкие литературные образцы описания этого чуда представлены фрагментами Жития прп. Евфимия Великого: «...шед же дометианъ въ хлебницю в нейж(е) лежаше мало хлебъ. и не може двереи отвръсти, б(о)жие бо бл(а)г(о)с(лове)ние клеть наполни до вържа призвав' же неколико от о(те)ць, и двери из(ъ)яша и просыпашася хлеби ис клети, такожде и о вине и о масле тожде бл(а)гословенїе быс(ть)...» (цит. по: *Абрамович.* Исследование... С. 170), и жития аввы Иулиана: (брат Конон) «...иде хотя принести пърьсти, отъклю-

чи же заключение. и хотя отъврести двьри и не може отврести. бе бо житьница испльнена пьшеница. и видевь поклонися старцю» (Синайский патерик; цит. по: *Абрамович*. Исследование… С. 169).

[911] В содержание священнической молитвы, которая сама апеллирует к евангельскому чуду умножения хлебов, входит просьба об умножении благ: «Господи Иисусе Христе Боже наш, благословивый пять хлебов и пять тысящ насытивый, Сам благослови и хлебы сия, пшеницу, вино и елей; и умножи сия во граде сем и во всем мире Твоем; и вкушающыя от них верныя освяти…» (Всенощное бдение. Литургия. С. 18).

[912] Осн., л. 53.

[913] Мф 8: 16–17: «Позде же бывшу, приведоша к нему бесны многи, и изгна духи словом и вся болящия исцели: Да сбудется реченное Исаием пророком, глаголющим: Той недуги наша прият, и болезни понесе» (Ис 53: 4).

[914] Мф 6: 34.

[915] Усп., л. 45а.

[916] 2 Пт 2: 9: «Весть Господь благочестивыя от напасти избавляти, неправедники же на день судный мучимы блюсти». Мк 16: 18: «…аще и что смертно испиют, не вредит их…»

[917] Осн., л. 37–37 об.

[918] Осн., л. 63.

[919] Мф 6: 24; Лк 16: 13; Мф 21: 22; Иак 1: 6.

[920] Осн., л. 68 об.–69.

[921] Мф 6: 25–34.

[922] Усп., л. 55б; Арс., л. 73а–б.

[923] Мф 5: 22.

[924] Пс 118: 165: «Мир мног любящим закон Твой, и несть им соблазна».

[925] Осн., л. 32 об.

[926] Быт 28: 16–17: «[16]И воста Иаков от сна своего. И рече: яко есть Господь на месте сем, аз же не ведех. [17]И убояся, и рече: яко страшно место сие: несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная».

[927] Усп., л. 56б; Арс., л. 74г.

[928] Рим 11: 33–34: «[33]О глубина богатства и премудрости и разума Божия! Яко неиспытани судове Его, и неизследовани путие Его. [34]Кто бо разуме ум Господень? или кто советник Ему бысть?»

[929] В Осн.: «Темже и мы рцем…» (л. 14 об.). Так же – в Арс., л. 144а–б; 2 Касс., с. 314; И. Тр., л. 180 об.; К. Хол., л. 115.

[930] Лк 10, 20.

[931] Осн., л. 63 об.

[932] Усп., л. 57в–г; в Арс, л. 77б–в.

[933] Осн., л. 13.

[934] Осн., л. 13 об.

[935] Прем 5: 15.

[936] Усп., л. 65а; Арс., л. 89а–в.

[937] Кол 2: 5: «Аще бо и плотию отстою, но духом с вами есмь…»

[938] Усп., л. 65б; Арс., л. 89г–90а.

[939] Осн., л. 3 об. Х. М. Лопарев приводит литературный источник этого текста, который характеризует как «не очень осторожные слова», – фрагмент Жития св. Феодосия Палестинского: «…если вы увидите, что после моей кончины место это увеличивается еще более, знайте, что я

имею дерзновение у Бога и это будет так, как я вам говорил; если же нет, ясно, что не будет» (*Лопарев Х. М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. С. 31).

940 Во всех остальных редакциях есть только вторая часть приведенного фрагмента: «И разумеша вси, яко угоди Господеви...» (Осн., л. 24 об.; Арс., л. 114г; 2 Касс., с. 374; И. Тр., л. 258 об.; К. Хол., л. 199).

941 Осн., л. 74 об.

942 Осн., л. 34 об.

943 Н. И. Прокофьев отмечал, что видения в древнерусской литературе «нередко употребляются для раскрытия идейного смысла произведения» (*Прокофьев Н. И.* «Видения» крестьянской войны и польско-шведской интервенции начала XVII века (Из истории жанров литературы русского средневековья): Автореф. дис. ... канд. М., 1949. С. 9).

944 Эта формула имеет прообраз в нескольких речениях Иисуса Христа, например, Мф 21: 42: «Глагола имъ Иисусъ, несте ли чли николиже въ Писаниихъ, камень его же небрегоша зиждущии, сей бысть во главу угла». Также – Мф 21: 16; Мк 2: 25.

945 Лк 16: 9.

946 Мф 10: 41.

947 Осн., л. 5–5 об.

948 Быт 18: 23–33.

949 Осн., л. 19 об.–20.

950 1 Кор 2: 9.

951 Осн., л. 7 об.

952 3 Езд 7: 15.

953 Осн., л. 11–11 об.

954 Мф 26: 11: «Всегда бо нищия имате с собою: Мене же не всегда имате».

955 Осн., л. 30.

956 Быт 6: 8; Суд 6: 17; 3 Езд 12: 7–8; 3 Езд 4: 44; 6: 11; 8: 42; 12: 7–8; Лк 1: 30; Деян 7: 46. В большинстве случаев описывается именно ситуация молитвы: «[7]И рекох: Владыко Господи, аще обретох благодать пред очима Твоима, и аще оправдан есмь пред Тобою паче многих, и аще истинно взыде моление мое пред лицем Твоим, [8]укрепи мя...» (3 Езд 12: 7–8).

957 Осн., л. 9.

958 3 Цар 18: 36–37.

959 Осн., л. 9.

960 Пс 148: 1.

961 Осн., л. 22 об.

962 Ин 5: 14.

963 Осн., л. 45 об.

964 Ср. Сирах 1: 30: «Не возносися, да не падеши, и наведеши души твоей безчестие...»

965 Осн., л. 34.

966 Арс., л. 44б–в. В Усп. сб. – более краткий вариант: «...яко же се явися игумену монастыря с(вя)т(о)го архистратига Михаила, Софронию...» (л. 39г).

967 В Усп.: «...явлениемь откры ся...» (л. 55г); так же – в Арс., л. 73г–74а.

968 В других редакциях – нет.

[969] В других редакциях – нет.

[970] В других редакциях – нет.

[971] В других редакциях – нет.

[972] В других редакциях – нет.

[973] В Усп.: «Богъ же пакы не скоудьно подавааше ему, еже на потребу божествьнооуоумоу томоу стадоу» (л. 45б); также – и в Арс., л. 55б; 2 Касс., л. 58 об.–59; И. Тр., л. 117 об.; К. Хол., л. 46 об.

[974] Мк 16, 20: «Они же изшедше проповедаша всюду, Господу поспешествующу и слово утверждающу последствующими знаменми».

[975] В других редакциях – нет.

[976] Мк 1: 44; Мф 8: 4. В памятниках византийской агиографии также встречается запрещение святого рассказывать о чуде (Римский патерик. С. 45).

[977] Усп., л. 54а–б; Арс., л. 71а.

[978] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г.

[979] Лк 10: 20.

[980] Осн., л. 63 об.

[981] Осн., л. 22 об.

[982] В других редакциях – в Житии прп. Агапита: «...покрываа свою святость...» (Осн., л. 36 об.); так же – в Арс., л. 144в.; 2 Касс., с. 398; И. Тр., л. 221; К. Хол., л. 139–139 об.

[983] Осн., л. 76.

[984] Осн., л. 37 об.

[985] Только в И. Тр.: «...со смиреніемъ и благопокореніем, недостоїна себе вменяя таковаго дела...» (л. 184).

[986] Осн., л. 59.

[987] Усп., л. 45б; Арс., л. 54г–55а.

[988] Осн., л. 5 об.–6.

[989] Осн., л. 13 об.

[990] Осн., л. 14.

[991] Осн., л 14 об.

[992] Осн., л. 73.

[993] Осн., л. 52 об.

[994] Усп., л. 56г; Арс., л. 75г. Очевидна зависимость этого фрагмента от библейского текста – описания сна Иакова (Быт 28, 12: «И сон виде, и се лествица утверждена на земли, еяже глава досязаше до небесе: и ангели Божии восхождаху и нисхождаху по ней») и слов Христа, обращенных к Его ученикам (Ин 1, 51: «Аминь, аминь, глаголю вам, яко отселе узрите небо отверсто и ангелы Божия восходящия и нисходящия над Сына Человеческого»).

[995] Усп., л. 46а–б; Арс., л. 56г.

[996] Осн., л. 14 об.

[997] 2 Касс., с. 326; И. Тр., л. 183 об.; К. Хол., л. 124 об.

[998] Осн., л. 73. Глагол «разумевать» может использоваться в описании чуда в контексте подтверждения святости подвижника. Так, после посмертного чуда прп. Афанасия – исцеления им инока Вавилы: «...разумеша вси, яко блажен есть и угоди Господеви...» (л. 244; Осн., л. 24 об.); нестяжательность прп. Агапита, исцелившего князя, служит доказательством его святости: «И разумеша вси, яко истинный рабъ Божий есть, от Того Единаго мзды требуяй, а не от человекъ» (л. 170 об.; Осн., л. 38).

[999] Осн., л. 34 об.

[1000] В Усп. сб. присутствует слово «разумевать»: «...о семь же оученикомъ его разоумевъшемъ и обетъ святого отца въспомянувъше...» (л. 64г); так же – в Арс., л. 89а–б.

[1001] Осн., л. 43.

[1002] Осн., л. 11.

[1003] Осн., л. 39.

[1004] В византийской агиографии представлены практически все рассматриваемые ниже варианты описания реакции на чудо: удивление, прославление Бога, священный ужас – Скитский патерик. С. 271, 317, 319, 312–322, 326; Лавсаик. С. 188, 199; Житие прп. Антония. С. 228; Житие прп. Саввы. С. 221.

[1005] Римский патерик. С. 80–81; Житие прп. Саввы. С. 259–260.

[1006] Мф 15: 30–31.

[1007] Усп., л. 39г; Арс., л. 44в–г.

[1008] Усп., л. 51в; Арс., л. 66в.

[1009] Усп., л. 52в; Арс., л. 68б.

[1010] Осн., л. 43.

[1011] Осн., л. 56 об.

[1012] Осн., л. 66 об.

[1013] Осн., л. 31 об.

[1014] Усп., л. 56а; Арс., л. 74б.

[1015] Осн., л. 78 об.

[1016] Осн., л. 68 об.

[1017] Осн., л. 63.

[1018] Осн., л. 65.

[1019] Осн., л. 56 об., 66 об.; Арс., л. 178б–г, 201г; 2 Касс., с. 436, 458; И. Тр., л. 235 об., 253; К. Хол., л. 117–117 об., 191 об.

[1020] Осн., л. 63 об.

[1021] Осн., л. 75 об.

[1022] Только в И. Тр.: «...не верующих же чудесы удивляя, яко и те видяще чудеса къ православной вере тщатися...» (л. 198 об.).

[1023] В Усп. и Арс. – «прослави Бога» (л. 31а, 24а–б); во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – как в Печ. р., л. 22 об., 101 об., 18. Ср. в повествовании авве Иоанне Молчальнике: «Чьстьныи же отьць нашь Іωаннъ о присѣштении Божии вьзвеселися духомъ» (Супрасл. ркп., 212–213; цит. по: *Абрамович*. Исследование... С. 167).

[1024] Усп., л. 33а–б; Арс., л. 28г.

[1025] Усп., л. 35а; Арс., л. 35а.

[1026] Усп., л. 56г; Арс., л. 76а (видение процессии иноков).

[1027] Усп., л. 64г; Арс., л. 89а–б (процветание монастыря в год кончины прп. Феодосия).

[1028] Усп., л. 66а; Арс., л. 91б (исцеление клирика церкви Св. Софии).

[1029] Осн., л. 2 об.

[1030] Осн., л. 31 об.

[1031] Усп., л. 66а; Арс., л. 91б.

[1032] Усп., л. 64г–65а; Арс., л. 89а–б.

[1033] Мф 9: 8: «Видевши же народи чудишася, и прославиша Бога, давшаго власть таковую человеком» (исцеление Иисусом Христом расслабленного).

1034 Осн., л. 20.
1035 Осн., л. 6.
1036 Осн., л. 28 об.
1037 Усп., л. 65г; Арс., л. 90г.
1038 В данном фрагменте можно предположить влияние текста Великого Славословия: «Слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ, въ человецехъ благоволение. Хвалимъ Тя, благословимъ Тя, кланяемъ Ти ся, славословимъ Тя, благодаримъ Тя, великия ради славы Твоея...» (Последование утрени // Часовник. М., 1647, л. [94] об.), а также евангельского повествования о Вознесении Христа: «[52]И тии поклонишася Ему, и возвратишася во Иерусалим с радостию великою: [53]И бяху выну в церкви, хваляще и благословяще Бога...» (Лк 24: 52–53).
1039 Усп.: «...славяща и благодаряща Бога о вьсехъ сихъ» (л. 47б–в); так же – в Арс., л. 59б; 2 Касс., л. 63; И. Тр., л. 199; К. Хол., л. 50.
1040 Осн., л. 11 об.
1041 Осн., л. 36.
1042 Осн., л. 69.
1043 Пс 49: 15.
1044 Лк 17: 14–18: «[14]...И бысть идущымъ имъ, очистишася. [15]Единъ же от нихъ, видевъ, яко исцеле, возвратися, со гласомъ велиимъ славя Бога. [16]И паде ницъ при ногу Его, хвалу Ему воздая, и той бе самарянинъ. [17]Отвещавъ же Иисусъ рече, не десять ли очистишася? Да девять где? [18]Како не обретошася возвращшеся дати славу Богу, токмо иноплеменникъ сей?»
1045 Усп., л. 53в; Арс., л. 70а.
1046 Усп., л. 47б; Арс., л. 59а–б.
1047 Усп., л. 50в; Арс., л. 64г.
1048 Упоминание благодарения в этом фрагменте представляет собой расширение более лаконичного текста Арсеньевской редакции: «Тогда же вставъ блаженый,埋 вземъ злато, слезами молися въ уме своемъ» (л. 54г). В византийской агиографии благодарность выступает и в качестве реакции свидетелей и участников чуда (Римский патерик. С. 101), а со стороны чудотворца может присутствовать реакция удивления: «Блаженный, удивившись столь скорой божественной помощи, отдал эти монеты за келлии...» (Житие св. Саввы. С. 201).
1049 Осн., л. 2 об.
1050 Осн., л. 13 об.
1051 Осн., л. 70–70 об.
1052 В Осн., Арс., И. Тр. и К. Хол. – нет; во 2 Касс. есть фраза, которая, вероятно, и послужила основой трансформации текста: «И вси дивляхуся епископьску приходу» (с. 314).
1053 Осн., л. 53.
1054 Осн., л. 37.
1055 Осн., л. 34 об.
1056 Вт 11: 25; Пс 2: 11; 8: 13; 54: 6; Мк 5: 33; 1 Кор 2: 3; 2 Кор 7: 15; Еф 6: 5; Ев 12: 21.
1057 Пс 54, 6.
1058 Усп.: «...оужасоша ся, и трепетьни бывъше...» (л. 47б); так же – в Арс., л. 59б.
1059 Осн., л. 69 об.

[1060] Осн., л. 71 об.

[1061] Осн.: «...приат вся страх о сотворенем» (л. 56); так же – в Арс., л. 177г. 2 Касс.: «...приать всехъ страх и трепеть о сътвореннемь» (с. 436); так же – в И. Тр., л. 234 об.; К. Хол., л. 116 об.

[1062] В Осн. и Арс.: «...приложися весь душею къ святей Богородици и къ святому Феодосию» (л. 6, 132в); в остальных редакциях – как в Печ. р. – 2 Касс., с. 334, И. Тр., л. 149, К. Хол., л. 223 об.

[1063] Усп., л. 47в; Арс., л. 59б (видение Печерской церкви под облаками); Усп., л. 55а; Арс., л. 72г (чудо о муке); Осн., л. 14 (чудесное собрание епископов для освящения церкви).

[1064] Усп., л. 48а; Арс., л. 60б (обет боярина Климента).

[1065] Усп., л. 48б; Арс., л. 60г (жертва Климентом Евангелия в монастырь); Осн., л. 79, 69 об., 54, 24.

[1066] Осн., л. 10 об.

[1067] Осн., л. 13.

[1068] Осн., л. 19, 32 об.

[1069] Осн.: «во ужасти быв» (л. 65).

[1070] Мф 28: 4.

[1071] Осн., л. 2.

[1072] Осн., л. 9.

[1073] Осн., л. 69 об.

[1074] Мф 17: 2–6.

[1075] Осн., л. 67 об.

[1076] Осн., л. 67.

[1077] Осн., л. 67 об.

[1078] Осн., л. 71.

[1079] Усп., л. 47б; Арс., л. 58г.

[1080] Осн., л. 67.

[1081] Осн., л. 57.

[1082] Усп., л. 47г; Арс., л. 60а.

[1083] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г.

[1084] Усп., л. 55а; Арс., л. 72г; Осн., л. 2.

[1085] Осн., л. 19 об., 20, 59.

[1086] Усп., л. 47б, 47в, 44г, 56а–б, 56г, 66а, 46б; Арс., л. 59а, 59в, – (нет ни в одной редакции), 54а, 74в–г, 75б, 91а–б, 57а; Осн., л. 71 об., 55.

[1087] В первом случае формула «нача исповедати» появляется только во 2 Касс., л. 112 об.–113, до этого используется выражение «нача сказывати», причем в Осн. второе слово опущено, л. 6, Арс., л. 132б; Осн., л. 71 об.

[1088] Осн., л. 7–8.

[1089] Осн., л. 13 об.

[1090] И. А. Лобакова рассматривает мотивы «самовидчества» и «исповедания» чуда в связи с проблемой фигуры повествователя в произведениях агиографического жанра XVI – начала XVII в. Они трактуются ею как идеальная возможность для использования художественного приема, позволяющего автору, «с одной стороны, проявить личностное отношение, а с другой – дистанцироваться от своего творения» (*Лобакова И. А.* К изучению поэтики русской агиографии: повествователь в севернорусских биографических житиях второй половины XVI – начала XVII в. // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 56. С. 338).

1091 Усп., л. 56г; Арс., л. 75б. Проявление этого мотива в византийской литературе представлено в Лавсаике: «...нам одно и то же рассказывали многие и великие мужи, видевшие все это своими глазами» (с. 213).

1092 Осн., л. 11 об.–12.

1093 Осн., л. 55.

1094 В Осн. употреблено слово «самовидец» (л. 33 об.).

1095 Усп.: «...яко же то самъ видевъ, исповеда единомоу отъ братия въ манастыри...» (л. 56а); так же – в Арс. р., л. 74в–г; 2 Касс., л. 80 об.; И. Тр., л. 129 об.; К. Хол., л. 63.

1096 Осн.: «Се слышав от тех свидетель святых и самовидец, блаженных старец» (л. 30, Житие прп. Еразма). Так же – в Арс., л. 122а–б; 2 Касс., с. 384; И. Тр., л. 263об.; К. Хол., л. 208 об.

1097 Осн.: «Слышах вещь предивну от блаженных тех старец, яко реша слышавше от самовидец тех таковаго чюдеси, бывшаго во игумень//ство Пиминово в Печерском манастыри» (л. 18 об.–19, Слово об Онисифоре). Так же – в Арс., л. 105в; 2 Касс., с. 362; И. Тр., л. 270; К. Хол., л. 187 об.

1098 Мк 14: 72.

1099 Осн., л. 11.

1100 Усп., л. 45б; Арс., л. 55б.

1101 В Осн. – «покаяся», л. 54.

1102 Осн., л. 31 об.

1103 Усп., л. 47б; Арс., л. 59а.

1104 Осн., л. 41.

1105 Осн., л. 42 об.

1106 Осн., л. 41 об.

1107 Осн., л. 41 об., 42 об.

1108 Быт 3: 19.

1109 Осн., л. 42об.

1110 Усп., л. 65в; Арс., л. 90а–б.

1111 Осн., л. 3. В Житии Саввы Освященного рассказывается о том, что после чудесного возвращения упавшего в глубокий ров верблюда его владелец сарацин «потом ежегодно приходил в Лавру поклониться гробу старца и приносил эконому третью часть своих доходов в благодарность авве Савве» (с. 260).

1112 Осн., л. 54 об.

1113 Усп., л. 47в; Арс., л. 59в–г.

1114 В Осн. и Арс. так характеризуется поведение князя, л. 6, 132в, а во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – тысяцкого Георгия, с. 334, л. 149, 223 об.

1115 Осн., л. 4–4 об.

1116 Деян 16: 33.

1117 Ин 4: 53.

1118 Осн., л. 39.

1119 Осн., л. 22 об.

1120 Осн., л. 12.

1121 Осн., л. 12.

1122 В Осн.: «..видевъ преславнаа чюдеса ...» (л. 11 об.); так же – в Арс., л. 139в–г; 2 Касс., с. 310; К. Хол., л. 103 об.; в И. Тр: «...в память таковаго предивнаго чудеси...» (л. 182 об.).

1123 В Осн. – нет; в Арс.: «видев преславная чудеса...» (л. 139в).

1124 Осн., л. 13.

[1125] В других редакциях – нет.
[1126] В других редакциях – нет.
[1127] 3 Цар 18: 36, 37.
[1128] Осн., л. 9.
[1129] В других редакциях – нет.
[1130] Мф 5: 15–16; также Мк 4: 21; Лк 8: 11; Лк 11: 33.
[1131] Житие Антония Великого: «Господь делает их видимыми для всех, подобно светильникам, чтобы, слыша о них, знали, как могут заповеди приводить к преспеянию, и возревновали идти путем добродетели» (с. 250).
[1132] Усп., л. 39г–40а.
[1133] Рассмотрение проявлений световой символики в древнерусской литературе содержится в работе В. П. Адриановой-Перетц «Очерки поэтического стиля Древней Руси». М.; Л., 1947. С. 27–40.
[1134] 1 Кор 15: 41.
[1135] В Усп.: «...въ немь блаженыи отець нашь Феодосии паче солнца въсиявъ добрыими делы...» (л. 39г); также: «И тако сияше яко светило пресветьло въ манастыри томь» (л. 56в); Арс., л. 44б, 75б.
[1136] Осн., л. 67.
[1137] Осн., 67 об.
[1138] Осн., л. 12.
[1139] Мф 17: 2.
[1140] Деян 26: 13: «...В полудни, на пути, видех, царю, с небесе паче сияния солнечнаго, осиявший мя свет и со мною идущих».
[1141] Усп., л. 45а; Осн., л. 71.
[1142] Осн., л. 77 об.
[1143] Мф 8: 3; Мф 20: 34; Мк 1: 31; Мк 2: 12 и др.
[1144] Осн., л. 12.
[1145] Осн., л. 37 об.
[1146] Осн., л. 2.
[1147] Осн., л. 45 об.
[1148] Осн., л. 54.
[1149] Осн., л. 56 об., 57.
[1150] Осн., л. 73 об.
[1151] Осн., л. 28 об.
[1152] Усп., л. 64в–г; Арс., л. 88г.
[1153] Усп., л. 47б; Арс., л. 58г.
[1154] Осн., л. 67 об.
[1155] Осн., л. 22 об.
[1156] Усп., л. 46а; Арс., л. 56в.
[1157] Осн., л. 14.
[1158] Усп., л. 52в; Арс., л. 68б.
[1159] Осн., л. 38 об.
[1160] Осн., л. 30.
[1161] Осн., л. 32 об.
[1162] Осн., л. 74.
[1163] Осн., л. 36.
[1164] Осн., л. 27.
[1165] Усп., л. 51в; Арс., л. 66в (чудо о вине).
[1166] Усп., л. 65г; Арс., л. 90г (чудо об утерянном золоте Конона).

1167 Усп., л. 65в; Арс., л. 90а (избавление боярина от княжеского гнева); Осн., л. 64.

1168 Усп.: «...человекоу некоемоу христолюбивоу и боящюся Бога...» (л. 55г); так же – в Арс., л. 73г.

1169 Осн., л. 69.

1170 Осн.: «некто боголюбец» (л. 70 об.).

1171 Усп., л. 47в, 53г; Арс., л. 59б, 70б.

1172 В Сказании о перенесении мощей прп. Феодосия прп. Стефан также называется «досточюдным» – во 2 Касс. и К. Хол., с. 326, л. 124.

1173 «Посещением Божьим» называется чудо и в Житии прп. Саввы Освященного (с. 245); также в Житии св. Иоанна Молчальника (*Абрамович.* Исследование... С. 167).

1174 Арс., л. 64г. В Усп. есть подобное определение чуда с тремя возами брашна, л. 50в; 2 Касс., л. 58 об., 69 об.; в И. Тр. и К. Хол. – в обоих случаях, л. 117 об, 46 об.; л. 123, 54 об.

1175 Усп., л. 54б, 55а; Арс., л. 71а–б, 72в. «Благословением Божиим» называется чудо умножения пищи в Житии св. Евфимия Великого (*Абрамович.* Исследование... С. 170).

1176 Усп., л. 55а; Арс., л. 72г.

1177 Осн.: «В лето 6597, в первое лето игуменьства Иванова, священа бысть церкы Печерскаа» (л. 13). Так же – в Арс., л. 142 об.; 2 Касс., с. 312; И. Тр., л. 179; К. Хол., л. 113. Текст Печатной редакции является интерпретацией этих простых фрагментов.

1178 Пс 33: 10: «Бойтеся Господа, вси святии Его, яко несть лишения боящымся Его».

1179 Мк 16: 20.

1180 Мф 9: 8: «Народ же, увидев, устрашился и прославил Бога, давшего такую власть людям».

1181 Указание на совершенство в добродетелях в контексте посвящения в сан присутствует в Житии Саввы Освященного (с. 208, 212).

1182 Усп., л. 36в; Арс., л. 38а.

1183 Усп., л. 67а.

1184 Усп., л. 63а.

1185 И.Тр., л. 137 об.

1186 Только в И. Тр., л. 194.

1187 Только в И. Тр., л. 194 об.

1188 Усп.: «...иже въ чьрньчьскемь житии просиявъша...» (л. 41в); так же – в Арс., л. 47г; 2 Касс., л. 50; К. Хол., л. 39 об.; только в И. Тр. появляется пространное описание добродетелей прп. Исайи, л. 197.

1189 В других редакциях говорится о том, что прп. Алимпий посвящается в сан «за многую его добродетель и чистое его житие...» (Осн., л. 68); 2 Касс., с. 460; И. Тр., л. 216 об.; К. Хол., л. 106.

1190 Только в И. Тр., л. 197 об.–198.

1191 В других редакциях – нет.

1192 Только в И. Тр., л. 195 об.

1193 Осн.: «...поставиша епископом Новугороду за многую добродетель его...» (л. 35); так же – в Арс., л. 157б; 2 Касс., с. 396; И. Тр., л. 214; К. Хол., л. 100.

1194 Осн., л. 75.

1195 Осн., л. 75.

1196 Осн.: «...проскурам печецъ бываше повелением игумена нашего Пимина Постника...»; в других редакциях также есть указание на игуменское повеление: Арс., 201а; 2 Касс., с. 456; И. Тр., л. 252 об.; К. Хол., л. 190 об.

1197 Усп., л. 36в; Арс., л. 38а.

1198 Усп., л. 67а; Арс., л. 92г.

1199 Усп., л. 62г–63а; Арс., л. 85в–г.

1200 Усп.: «…вьси рекоша яко Стефаноу достоиноу быти…» (л. 63а); так же – в Арс., л. 85г; 2 Касс., л. 93 об.; К. Хол., л. 91. И. Тр.: «…и начаша братия просити Стефана…» (л. 137).

1201 Только в И. Тр., л. 194.

1202 Усп.: «повелениемь преподобьнааго Антония» (л. 35в); так же – в Арс., л. 35г; 2 Касс., л. 36 об.; И. Тр., л. 105 об.; К. Хол. л. 29.

1203 Только в И. Тр., л. 195 об.–196.

1204 В других редакциях – нет.

1205 Только в И. Тр.: «судомъ и избраниемъ всехъ» (л. 198).

1206 В Лавсаике употребляется быражение «был удостоен» (с. 221, 256, 281).

1207 В других редакциях – нет.

1208 В других редакциях – нет.

1209 Усп., л. 35в; Арс., л. 35г–36а.

1210 Мф 5: 15: «Ниже вжигаютъ светил(ь)ника, и поставляютъ его под спудомъ, но на свещнице, и светитъ всемъ, иже въ храмине (суть)»; также Мк 4: 21; Лк 8: 16.

1211 В других редакциях – нет.

1212 В других редакциях – нет.

1213 В Лавсаике также встречается указание на неизменность иноческих трудов (с. 52, «О Нафанаиле»).

1214 Мф 20: 26–27: «[26]...иже аще хощетъ въ васъ вящший быти, да будетъ вамъ слуга. [27]И, иже аще хощетъ въ васъ быти первый, буди вамъ рабъ...»; также Мк 9: 35 и Мк 10: 43–44.

1215 Усп., л. 36г; Арс., л. 38а–б.

1216 Только в И. Тр., л. 194.

1217 Похожий текст появляется только в И. Тр., л. 197 об.

1218 Усп., л. 36в; Арс., л. 37г.

1219 Только в И. Тр., л. 181 об.

1220 Только в И. Тр., л. 189.

1221 В несколько ином виде этот текст появляется только в И. Тр., л. 198 об.

1222 Усп., л. 41г; Арс., л. 48б.

1223 Образ пастыря и его стада присутствует и в древних памятниках – Скитском патерике (с. 165), Житии Саввы Освященного (с. 261–262, 268).

1224 Усп., л. 61б; Арс., л. 83а.

1225 Иов 29, 15–16: «[15]Око бехъ слепымъ, нога же хромымъ; [16]Азъ быхъ отецъ немощнымъ...»

1226 В несколько ином виде этот текст появляется только в И. Тр., л. 198 об.

1227 Ин 10: 11...14–15: «[11]Азъ есмь пастырь добрый...[14]Азъ есмь пастырь добрый, и знаю Моя, и знаютъ Мя Моя. [15]Якоже знаетъ Мя Отецъ, и Азъ знаю Отца, и душу Мою полагаю за овцы»; также Мф 18: 12–14.

[1228] В. П. Адрианова-Перетц отмечала разнообразное применение метафоры «пастырь – стадо» в древнерусской литературе: Христос и верующие («образец»), князь и народ, епископ и его паства, игумен и монахи, проповедник и его слушатели // *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 99.

[1229] Усп., л. 57г.

[1230] Усп., л. 49в; Арс., л. 62г–63б.

[1231] Усп., л. 50а; Арс., л. 63в.

[1232] Только в И. Тр., л. 181 об.

[1233] Образ пастыря и стада появляется только в И. Тр., л. 189.

[1234] Ин 21: 15–17.

[1235] Только в И. Тр., л. 194 об.

[1236] Только в И. Тр., л. 197 об.

[1237] Только в И. Тр., л. 183.

[1238] 1 Тим 4: 12: «Никтоже о юности твоей да нерадит, но образ буди верным словом, житием, любовию, духом, верою, чистотою».

[1239] 1 Пет 5: 2–3: «Пасите, еже в вас стадо Божие, посещающе не нуждею, но волею и по Бозе; ниже неправедными прибытки, но усердно; ни яко обладающие причту, но образи бывайте стаду...» На это место Священного Писания на полях издания 1661 года имеется ссылка.

[1240] Формула присутствует только в И. Тр.: «...пастырь добрый и истинный, и словесным Христовым овцам познается, добре пася на пажитех духовных, Богом врученное себе стадо» (л. 183).

[1241] Похожий текст есть только в И. Тр., л. 198.

[1242] Во 2 Касс., р. И. Тр. и К. Хол. – нет.

[1243] Этот образ присутствует в Римском патерике (с. 69).

[1244] В других редакциях – нет.

[1245] В других редакциях – нет.

[1246] Подобные формулы присутствуют в повествованиях о расширении монастыря в Житии Саввы Освященного (с. 186–187, 189, 203, 211).

[1247] Усп., л. 37б; Арс., л. 39б.

[1248] Усп., л. 66в; Арс., л. 91г.

[1249] Пс 91: 13.

[1250] Мф 13: 8...23: «[8]Другая же падоша на земли добрей, и даяху плодъ, ово убо сто, ово же шестьдесять, ово же тридесять ... [23]А сеянное на добрей земли, се есть слышай слово и разумевая, иже убо плодъ приноситъ, и творитъ ово сто, ово же шестьдесятъ, ово тридесятъ»; также Мк 4, 8–20.

[1251] Усп., л. 36г. В других редакциях также нет соотнесения с евангельской притчей о сеятеле: Арс., 38б–в; 2 Касс., л. 39 об.–40; И. Тр., л. 107; К. Хол., л. 31–31 об.

[1252] Ин 21: 15–17; 1 Пет 5: 2–3.

[1253] 1 Тим 4: 12.

[1254] Мф 13: 8–23

[1255] Только в И. Тр., л. 198.

[1256] Только в И. Тр., л. 186 об.

[1257] Осн., л. 24.

[1258] Осн., л. 44–44 об.

[1259] Осн., л. 20 об.

[1260] Усп., л. 42а; Арс., л. 48в.

[1261] Усп., л. 42а; Арс., л. 48в–г.

[1262] Рассматривались в разделе, посвященном описанию пострижения в иночество.

[1263] *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. С. 712–713.

[1264] Усп., л. 39а–г; Арс., л. 43а–44б.

[1265] Усп., л. 43г; Арс., л. 52а–б.

[1266] Усп., л. 49б–в; Арс., л. 62б–г.

[1267] Усп., л. 42б; Арс., л. 49а.

[1268] Усп., л. 44а; Арс., л. 52б–в.

[1269] Усп., л. 62а–б; Арс., л. 84в–г.

[1270] Усп., л. 42б; Арс., л. 49а.

[1271] Усп., л. 49в; Арс., л. 63а.

[1272] Усп., л. 43г–44а; Арс., л. 52б–в.

[1273] Усп., л. 45б; Арс., л. 55б.

[1274] Пс 123: 6: «Благословенъ Господь, иже не даде насъ въ ловитву зубомъ ихъ».

[1275] Осн., л. 44.

[1276] Усп., 55в; Арс., л. 73г.

[1277] Усп., л. 42б; Арс., л. 49а.

[1278] Усп., л. 43г; Арс., л. 52а.

[1279] Усп., л. 55в; Арс., л. 73г.

[1280] Усп., л. 49в; Арс., л. 62г.

[1281] Усп., л. 62б; Арс., л. 84г.

[1282] Осн., л. 20 об.

[1283] Осн., л. 31.

[1284] Только в И. Тр., л. 186 об.

[1285] Усп., л. 39г; Арс., л. 44б.

[1286] Усп.: «Таково бо бе милосердие великааго отця нашего Феодосия...» (л. 51а); так же – в Арс., л. 65б–в; 2 Касс.: «Такоговго(о) бе смирение великаго отца нашег(о) // Феодосиа» (л. 70–70 об.); так же – в И. Тр., л. 123; К. Хол., л. 54; во всех этих случаях фраза стоит между повествованием о разбойниках и о строительстве страннопримного дома при монастыре и относится, скорее, к последнему.

[1287] Усп., л. 62б; Арс., л. 84г.

[1288] Усп., л. 63а.

[1289] Усп., л. 44в; Арс., л. 53г; со 2 Касс. текст принимает форму повествования от первого лица, л. 57.

[1290] И. Тр., л. 186 об.

1291 Мф 13: 8...23: «[8]Другая же падоша на земли добрей, и даяху плодъ, ово убо сто, ово же шестьдесятъ, ово же тридесять... [23]А сеянное на добрей земли, се есть слышай слово и разумевая, иже убо плодъ приносить, и творить ово сто, ово же шестьдесять, ово тридесять»; также Мк 4, 8–20.

[1292] Усп.: «...приимаахоу словеса его. приносяще троудовъ своихъ плоды къ Господу. Овъ сьто. овъ же 60...» (л. 39г). Так же – в Арс., л. 44б; 2 Касс., л. 45 об.–46; И. Тр., л. 111; К. Хол., л. 36 об.

[1293] Мф 3: 8: «Сотворите убо плод достоин покаяния».

[1294] Усп., л. 44б; Арс., л. 53а.

[1295] И. Тр., л. 94; К. Хол., л. 6 об.; ПВЛ, с. 172.

[1296] Усп., л. 62г (1–3); Арс., л. 85б.

1297 Усп., л. 62г (28–30); Арс., л. 85в.

1298 Усп., л. 63г; Арс., л. 87а.

1299 Эта фраза представляет собой заимствование из Жития Саввы Освященного, где она является ответом святого на слова прп. Евфимия, первоначально отказавшегося принять его в монастырь (с. 180).

1300 Усп., л. 31б–в; Арс., л. 25а.

1301 Усп., л. 33а; Арс., л. 28в.

1302 Осн., л. 51.

1303 Осн., л. 60 об.–61.

1304 И. Тр., л. 92 об.; К. Хол., л. 4 об.; ПВЛ, с. 170, о прп. Антонии.

1305 Усп., л. 66г; Арс., л. 92б–в, о прп. Стефане.

1306 Житие Антония Великого. С. 222; Римский патерик. С. 70.

1307 Усп., л. 40а; Арс., 44г–45а.

1308 Усп.., л. 48б; Арс., л. 61а, о боярине Клименте.

1309 Скитский патерик. С. 233, 366, 374; Лавсаик. С. 27–28; Житие Антония Великого. С. 246; Житие Саввы Освященного. С. 215.

1310 Усп., л. 40а; Арс., л. 44г. Те же речевые формулы используются и в изображении общения с подвижником, находившимся в прельщении – неверном духовном состоянии (л. 156; Осн., л. 34, о прп. Никите).

1311 Осн., л. 1 об.

1312 И. Тр., л. 93; К. Хол., л. 3 об.; ПВЛ, с. 170, о прп. Антонии.

1313 Осн.: «...Святополкъ, егда исхожаше или на рать, или на ловы, прихожаше в манастырь со благодарением, Пресвятей Богородици покланяяся и гробу Феодосиеву, и в печеру вхожаше ко святому Антонию и блаженому Прохору, и всем преподобным отцем покланяяся...» (л. 55); в других редакциях – варианты этого текста: Арс., л. 176в–г; 2 Касс., с. 434; И. Тр., л. 233 об.; К. Хол., л. 220 об.

1314 Усп., л. 48б–в; Арс., л. 61а.

1315 Усп., л. 53в–г.

1316 Метафора наслаждения (и насыщения) пищей, «сладчайшей меда», под которой подразумевается Слово Божие, ведет свое происхождение от библейских текстов (Пс 18: 10–11: «[10]...суд(ь)бы Господни истинны, оправданны вкупе, [11]Вожделенны паче злата и камене честна многа, и слаждша паче меда и сота») и часто встречается в древней агиографии, например, в Римском патерике (с. 52, 70, 119–120), в Житии Антония Великого (с. 222).

1317 Усп., л. 41а, 48б, 53в, 59б, 59г.

1318 Усп., л. 41а; Арс., л. 46г–47а.

1319 Усп., л. 40а–б; Арс., 45а.

1320 Усп., л. 53в; Арс., 70а–б.

1321 Усп., л. 59б; Арс., л. 80а.

1322 Усп., л. 59в–г; Арс., л. 80г.

1323 Усп., л. 48б; Арс., л. 60г–61а.

1324 Усп., л. 33в; Арс., л. 29г.

1325 Усп., л. 58а; Арс., л. 78а.

1326 Усп., л. 58а–б; Арс., л. 78а–б.

1327 Усп., л. 58в; Арс., л. 78в–г.

1328 Усп., л. 58б; Арс., с. 78б.

[1329] Деян 6: 5: «...и избраша Стефана мужа исполнена веры и Духа Свята...» Деян 7: 55: «Стефан же сый исполнен Духа Свята, воззрев на небо, виде Славу Божию и Иисуса, стояща одесную Бога и рече...»

[1330] 1 Петр 5: 8: «Трезвитеся, бодрствуйте, зане супостат ваш диавол, яко лев рыкая ходит, иский кого поглотити...»

[1331] Мк 6: 17–20: «[17]Той бо Иродъ пославъ, ять Иоанна, и связа его въ темнице Иродиады ради жены Филиппа брата своего, яко оженися ею. [18]Глаголаше бо Иоаннъ Иродови: не достоить тебе имети жену (Филиппа) брата твоего. [19]Иродиа же гневашася на него, и хотяше его убити, и не можаше. [20]Иродъ бо бояшеся Иоанна, ведый его мужа праведна и свята, и соблюдаше его, и послушавъ его, многа творяше, и въ сладость его послушаше».

[1332] Усп., л. 59а; Арс., л. 79в.

[1333] Ин 10: 11–13: «[11]Азъ есмь пастырь добрый, [12]пастырь добрый душу свою полагеть за овцы. [13]А наемникъ, иже несть пастырь, емуже не суть овцы своя, видить волка грядуща, и оставляеть овцы, и бегаеть, и волкъ расхитить ихъ и распудить овцы».

[1334] Усп., л. 34б; Арс., л. 33а. По замечанию Д.С. Лихачева, поведение отрицательных действующих лиц, «злодеев» не подчиняется этикету (*Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 88); по-видимому, князя, согласно тому же этикету, нельзя считать отрицательным героем, тем более – ввиду предстоящего примирения его с прп. Феодосием.

[1335] В других редакциях – нет.

[1336] Пс 118: 46.

[1337] Во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – нет.

[1338] Во 2 Касс., И. Тр. и К. Хол. – нет.

[1339] Усп., л. 59в; Арс., л. 80б–в.

[1340] Осн., л. 3.

[1341] В Усп. – нет фрагмента; Арс., л. 30в.

[1342] Усп., л. 34а.

[1343] Усп.: «...христолюбивый князь от монастыря великааго отца нашего Феодосия, избьравъ единого отъ братия, иже въ чьрньчьскемь житии просиявъша, Исаию наричемааго, того же изведъ игоумена постави въ манастыри своемь...» (л. 41в); так же – в Арс., л. 47в–г; 2 Касс., л. 49 об.–50; К. Хол., л. 39 об. И. Тр.: «...о нем же молит преподобнаго Феодосия даровати его в монастырь... игуменствовати....» (л. 197).

[1344] Мф 3: 8.

[1345] Ин 10: 11–13.

[1346] Пс 126: 1.

[1347] В других редакциях – нет.

[1348] Усп., л. 28г; Арс., л. 19б.

[1349] Усп., л. 31б; Арс., л. 24в.

[1350] Усп.: «...не рачахоуть бо того прияти. богоу тако сътворьшю на искоушение емоу» (л. 37в). Так же – в Арс., л. 39г–40а; И. Тр., л. 108; К. Хол., л. 32 об. Во 2 Касс. – нет фрагмента, л. 41.

[1351] Усп.: «...б(ог)оу сице извольшю и съкрывъшю отъ нихъ таиноу сию» (л. 56г). Так же – в Арс., л. 75г–76а; 2 Касс., л. 82; И. Тр., л. 130; К. Хол., л. 64.

[1352] В других редакциях – нет.

[1353] 2 Касс., с. 316; Повесть временных лет // ПЛДР. М., 1978. С. 170.

[1354] Усп., л. 27в.
[1355] Усп., л. 29б.
[1356] Усп., л. 57в.
[1357] Усп., л. 53г.
[1358] Усп., л. 52г.
[1359] 2 Касс., с. 322.
[1360] Осн., л. 36 об.
[1361] Осн., л. 47.
[1362] 2 Касс., с. 318.
[1363] Описание ситуации посвящения в сан рассмотрено выше.
[1364] 2 Касс., с. 326.
[1365] Усп.: «по случаю же Божию…» (л. 30г).
[1366] Усп.: «…по приключаю Божию…» (л. 31а).
[1367] Усп. сб., л. 64в; Арс., л. 88г.
[1368] В других редакциях говорится, что «по строению Божию» в момент закладки каменной церкви рядом оказывается князь Святослав, который дарит инокам поле для строительства – Усп., л. 60; Арс., л. 82в; 2 Касс., л. 89; И. Тр., л. 134 об.; К. Хол., л. 85.
[1369] Усп.: «…б(ог)оу емоу възложьшю на оумъ…» (л. 50в).
[1370] Осн.: «…Богу направлешу его…» (л. 49–49 об.). В Арс.: «… Богу наставльшю…» (л. 167г).
[1371] Усп., л. 37б; Арс., л. 39б.
[1372] Усп., л. 66б; Арс., л. 91б–в (в контексте завершения строительства церкви прп. Стефаном).
[1373] Усп., л. 35б.
[1374] Усп., л. 33г; Арс., л. 30а.
[1375] Только во второй части цитируемого фрагмента – 2 Касс., с. 422.
[1376] Усп.: «…Богу творящю…» (л. 33а); Арс.: «…Богу волящю…» (л. 28в).
[1377] Усп., л. 28в.
[1378] Усп., л. 45а.
[1379] Осн., л. 1 об.
[1380] Осн., л. 51 об.
[1381] В других редакциях – нет.
[1382] Осн., л. 55.
[1383] Усп., л. 34б; Арс., л. 33в (прп. Варлаам снимает с себя богатую одежду, силой надетую на него отцом).
[1384] Усп., л. 37б; Арс., л. 39б (постройка деревянной церкви и келий прп. Феодосием).
[1385] Усп., л. 66г; Арс., л. 92в (основание прп. Стефаном монастыря на Клове).
[1386] В других редакциях – выделенного фрагмента нет: 2 Касс., с. 322; И. Тр., л. 94 об.; К. Хол., л. 7.
[1387] В других редакциях – нет.
[1388] В других редакциях – только указание на Божью помощь. Усп. сб., л. 37б; Арс., л. 39б; 2 Касс., л. 40 об.; И. Тр., л. 107 об.; К. Хол., л. 32.
[1389] Усп.: «…Стефаноу приимъшю игоуменьство, и Богу // помагающю томоу, молитвами преподобьнааго отца нашего Феодосия, съвьршено дело и домъ съграженъ…» (л. 60г–61а); так же – в Арс., л. 83а; 2 Касс., л. 89 об.; И. Тр., л. 135; К. Хол., л. 87 об.–88.

[1390] Пс 108: 17: «И возлюби клятву, и придет ему, и не восхоте благословения, и удалится от него».
[1391] Осн., л. 7.
[1392] Пс 126: 1: «Аще не Господь созиждет храм, всуе трудишася зиждущии. Аще не Господь сохранит град, всуе бде стрегий....»
[1393] И. Тр., л. 183 об.
[1394] И. Тр., л. 253 об.; К. Хол., л. 191 об.
[1395] В других редакциях – нет.
[1396] В других редакциях – нет.
[1397] Быт 18: 23–33.
[1398] Осн., л. 19 об.–20.
[1399] Усп., л. 63г.
[1400] *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 492.
[1401] Кол 2: 5.
[1402] Усп., л. 65а, 65б; Арс., л. 89в, 89г–90а.
[1403] Осн., л. 36.
[1404] Осн., л. 24.
[1405] Осн., л. 20 («...в божественней тои прьсти...»). Это же желание было предсмертным завещанием прп. Варлаама (л. 135 об.; Усп., л. 41б).
[1406] Осн., л. 75. Та же мысль присутствует в повествовании о прп. Тите и Евагрии в Основной редакции: «Аще же сий святых ради Антониа и Феодосиа отрады не примет, люте человеку сицею страстию побежену» (л. 32 об.).
[1407] Усп., л. 63г–64а; Арс., л. 87б–в.
[1408] Осн., л. 3 об.
[1409] Осн., л. 58.
[1410] Осн., л. 35 об.
[1411] Усп., л. 62б; Арс., л. 84г.
[1412] Усп., л. 63а, б; Арс., л. 86б–в.
[1413] Осн., л. 24.
[1414] Усп., л. 63б; Арс., л. 86а–б.
[1415] Только в И. Тр., л. 137 об.–138.
[1416] В Усп. и Арс. – нет; 2 Касс.: «...и печаль имети...» (л. 92–92 об.).
[1417] Осн., л. 55.
[1418] Осн., л. 27 об.–28.
[1419] 1 Кор 15: 31: «По вся дни умираю, тако ми ваша похвала братие, юже имам о Христе Иисусе Господе нашем»; Пс 118: 60: «Уготовихся и не смутихся сохранити заповеди Твоя»; Флп 1: 23–24: «[23]Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти, много паче лучше; [24]А еже пребывати во плоти нужнейше есть вас ради».
[1420] В редакциях И. Тр. и К. Хол. и ПВЛ – нет.
[1421] Осн., л. 28.
[1422] Осн., л. 57 об.
[1423] Осн., л. 65 об.
[1424] Осн., л. 51.
[1425] Осн., л. 23 об.
[1426] В Усп. и Арс. – нет; 2 Касс., л. 91 об.
[1427] В Осн., Арс. и 2 Касс. нет описания кончины, а указание на многолетнее подвижничество содержится в начале повествования о святых.

В более поздних редакциях уже содержится рассматриваемая конструкция, И. Тр., л. 253 об.; К. Хол., л. 191 об.

1128 В других редакциях нет описания кончины прп. Тита.

1129 Только в И. Тр., л. 184 об.

1130 Только в И. Тр., л. 189.

1131 В других редакциях – нет.

1132 В произведениях византийской агиографии также нередко присутствует повествование о предсмертной болезни святых: Житие Саввы Освященного. С. 219; Житие Антония Великого. С. 247; Римский патерик. С. 232. Е.Л. Конявская называет упоминание о предсмертной болезни святого «топосом, практически не имеющим исключений» (*Конявская Е.Л.* Проблема общих мест в древнеславянских литературах. С. 89).

1133 Усп., л. 62в; Арс., л. 84г.

1134 Усп., л. 63б; Арс., л. 86б.

1135 Осн., л. 54 об.

1136 Осн., л. 23 об.

1137 Осн.: «Уный разболевся умре...» (л. 57); так же – в Арс., л. 179а. Во 2 Касс.: «...юный же разболевся, *отъиде на онъ житиа покой...*» (с. 438); так же – в И. Тр., л. 235 об.; К Хол., л. 117 об.

1138 Осн.: «И тако живущу ему, скончa житие свое. Разболевся в Печере, и несоша его в манастырь, болного суща...» (л. 79 об.); так же – И. Тр., л. 212; во 2 Касс. и К. Хол. – как в Печ. р., с. 480; л. 77 об.

1139 Осн..: «По сихъ же разболеся сий чернець Агапит» (л. 38); так же – других редакциях.

1140 Осн., л. 39.

1141 Усп., л. 41б; Арс., л. 47б.

1142 Вариант – только в И. Тр.: «Не по мнозе времени постиже его болезнь, в ней же и святую душу свою в руце Господни предасть» (л. 276 об.).

1143 2 Касс., с. 354.

1144 Осн., л. 74 об.

1145 Библейским образцом здесь скорее всего является чудесное выздоровление царя Езекии (4 Цар 20: 1–6).

1146 Осн., л. 32.

1147 Осн., л. 29 об.

1148 Осн., л. 31.

1149 Усп., л. 45г–46а; Арс., л. 56б–в.

1150 Мф 26, 42: «...Отче Мой, аще не может сия чаша мимоити от Мене, аще не пию ея, буди воля Твоя»; Лк 22: 42: «...Отче, аще волиши мимонести чашу сию от Мене: обаче не Моя воля, но Твоя да будет».

1151 Усп., л. 62в; Арс., л. 85а–б.

1152 «Ты бо рекл еси, Человеколюбче, пророком Твоим: яко хотением не хощу смерти грешника, но еже обратитися и живу быти ему» (Молитва Василия Великого, 1-я из Последования ко святому причащению).

1153 Во 2 Касс. появляется пространная молитва, с. 440–441; И. Тр., л. 238, К. Хол., л. 120 об.

1154 Усп., л. 64а–б; Арс., л. 87г–88а.

1155 Осн., л.74об., 75.

1156 Усп., л. 46а; Арс., л. 56в–г.

1157 2 Касс., с. 352; И. Тр., л. 277; К. Хол., л. 226–226 об.

1158 Осн., л. 21.

1459 Осн., л. 31.

1460 Пс 25: 8: «Господи, возлюбих благолепие дому Твоего, и место селения славы Твоея».

1461 Осн., л. 30.

1462 Мф 5: 4.

1463 Осн., л. 59.

1464 Усп., л. 63б; Арс., л. 86б. В Житии прп. Антония Великого имеется близкое описание горя братии во время кончины их наставника: «Братия, слыша это, плакали, обнимали и лобзали старца» (с. 246).

1465 Усп., л. 46б–в; Арс., л. 57б.

1466 Осн., л. 55.

1467 *Руди Т. Р.* О композиции и топике житий преподобных. С. 496.

1468 Усп., л. 62г; Арс., л. 85б.

1469 Усп., л. 62г; Арс., л. 85в.

1470 Усп., л. 63г; Арс., л. 87а.

1471 Усп., л. 64б; Арс., л. 88а.

1472 Усп., л. 64в; Арс., л. 88в.

1473 Усп., л. 58в; Арс., л. 78г–79а.

1474 Осн., л. 58 об.

1475 Эта формула встречается в Житии Саввы Освященного (с. 183, 241, 268); при этом в двух случаях используется цитата из Псалтири: «в мире вкупе уснул и почил» (Пс 4: 9), являющаяся источником формулы.

1476 Только в И. Тр., л. 189.

1477 Усп., л. 41б; Арс., л. 47б.

1478 Формула появляется во 2 Касс., с. 350; И. Тр., л. 186 об.; К. Хол., л. 140.

1479 Осн., л. 75.

1480 2 Касс., с. 354, И. Тр., л. 277; К. Хол., л. 227.

1481 Усп., л. 50а; Арс., л. 63г–64а.

1482 Усп., л. 33б; Арс., л. 29а.

1483 Усп., л. 35б; Арс., л. 35б.

1484 1 Тим 6: 12–14: «Подвизайся добрым подвигом веры, емлися за вечную жизнь, в ню же и зван был еси и исповедал еси доброе исповедание пред многими свидетели. Завещаваю ти пред Богом, оживляющим всяческая, и Христом Иисусом, свидетельствовавшим при Понтийстем Пилате доброе исповедание, соблюсти тебе заповедь нескверну и незазорну, даже до явления Господа нашего Иисуса Христа...»

1485 Усп., л. 33б.

1486 Осн., л. 79 об.

1487 2 Касс., с. 350.

1488 Только в И. Тр., л. 199.

1489 В других редакциях – нет.

1490 Формула присутствует в тексте Лавсаика. С. 40, 101, 166.

1491 Усп., л. 62а; Арс., л. 84в.

1492 Осн.: «...отыдеши на он житиа покой» (л. 56); так же – в Арс., л. 178а; во 2 Касс., с. 436, И. Тр., л. 235 и К. Хол., л. 117 используются варианты формулы Печатной редакции. Замена, очевидно, произошла под влиянием многократного использования этой формулы в повествовании о святом.

1493 Осн., л. 58 об.

[1494] Осн., л. 58 об.

[1495] Осн., л. 59.

[1496] Описание кончины появляется только в И. Тр., при этом используется формула: «с миром успе о Господе» (л. 183 об.).

[1497] Осн.: «...ко Господу отъиде...» (л. 30). Так же – в Арс., л. 122а; 2 Касс., с. 384; И. Тр., л. 263 об.; К. Хол., л. 208 об.

[1498] Осн., л. 10 об.

[1499] Ин 14: 16–18: «[16]И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век, [17]Дух истины, Его же мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его: вы же знаете Его, яко в вас пребывает, и в вас будет. [18]Не оставлю вас сирых: приду к вам».

[1500] В Основной редакции эта связь с евангельским текстом более заметна: «...Аз бо отхожю света сего, якоже яви ми Господь, всяко утешить тя Богъ по моем отшествии» (л. 71).

[1501] Пс 30: 6: «В руце Твоя предаю духъ Мой».

[1502] Лк 23: 46.

[1503] Деян 7: 59: «И камением побиваху Стефана, молящася и глаголюща, Господи Иисусе, прими дух мой». Th. J. Heffernan называет описание смерти архидиакона Стефана первым случаем использования в литературе принципа imitatio Christi (*Heffernan Th. J.* Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages. New York; Oxford, 1988. P. 218).

[1504] Савва Освященный старался подражать Иисусу Христу и в своей кончине: «В субботу вечером приобщился святых Таин и, наконец, сказав: «В руце Твои предаю дух мой...» (Пс. 30: 6), – предал Богу душу» (с. 257). Формула «предал дух свой в руки Божии» также встречается в Лавсаике (с. 40, 101, 221, 315) и в Римском патерике (с. 232, 265).

[1505] В Осн. р., как в данном случае, рассматриваемая формула нередко сокращена до варианта «предасть духъ» (л. 71 об.).

[1506] В других редакциях нет описания кончины прп. Иоанна.

[1507] Осн., л. 55.

[1508] Осн., л. 56 об.

[1509] Осн., л. 28.

[1510] Осн.: «Он же, смежив очи, предасть душю в руце Богови» (л. 76). Усп.: «...сице съ миръмь предасть въ роуце душю пришедъшимъ по нь ангел(о)мъ» (л. 46в).

[1511] И. Тр., л. 185; К. Хол., л. 48.

[1512] 1 Мак 2: 69: «И благослови их: и приложися ко отцем своим» (о Маттафии). Дан 14: 1: «Царь Астиаг приложися ко отцем своим, и прия Кир Персянин царство его». Деян 13: 36: «Давид бо, своему роду послужив, Божиим советом успе, и приложися ко отцем своим». В житийной литературе данная формула используется уже в Житии Антония Великого (с. 249). О.В. Творогов обращает внимание на присутствие этой формулы в Ипатьевской летописи (*Творогов О.В.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 33).

[1513] Усп., л. 64б; Арс., л. 88а.

[1514] Кондак, гл. 8, в «Последовании погребения мирских человек и священников», «Последовании исходном монахов» // Требник. М.: Печатный Двор, 1658. С. 315, 450, 381.

[1515] Усп., л. 64б, г; Арс., л. 88а, г.

[1516] Осн., л. 75.

[1517] В других редакциях нет описания погребения прп. Ефрема.
[1518] Усп., л. 46в; Арс., л. 57в.
[1519] Осн., л. 56 об.
[1520] Осн., л. 59.
[1521] Осн., л. 59.
[1522] Осн., л. 79 об.
[1523] Осн., л. 71 об.
[1524] В других редакциях нет описания погребения прп. Агапита.
[1525] Осн., л. 55.
[1526] Осн., л. 32 об.
[1527] Подобные указания присутствуют в Житии Саввы Освященного. С. 257–258.
[1528] Осн., л. 43.
[1529] В других редакциях – нет.
[1530] Вариант текста – только в И. Тр., л. 186 об.
[1531] Отражением подобных процессов в литературе является особенность житий святых, созданных в XVII в., на которую указывала М. Д. Каган-Тарновская: в их состав включались или присоединялись в конце духовные грамоты святых, а более ранние жития в своих поздних редакциях дополнялись повествованиями об обретении мощей святого (*Каган-Тарковская М. Д.* Развитие житийно-биографического жанра в XVII в. (Жития Адриана и Ферапонта Монзенских, Трифона Вятского, Симона Воломского, Серапиона Кожеезерского, Арсения Новгородского, Никандра Псковского) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 130).
[1532] В других редакциях нет описания кончины прп. Тита.
[1533] В других редакциях – нет.
[1534] В других редакциях эта антитеза присутствует в «зачаточном» виде: 2 Касс.: «И положенъ бысть честно в печере Феодосиеве, к любимому прииде, якоже обещася ему Феодосие преподобный; вкупе Владыце Христу предстоаща...» (с. 354). Так же – в И. Тр., л. 277–277 об.; текст К. Хол. совпадает с текстом Печ. р., но представляет собой позднейшее восполнение утраченного текста, л. 227.
[1535] В других редакциях нет описания кончины прп. Арефы.
[1536] В других редакциях нет описания кончины прп. Иоанна.
[1537] Осн.: «...перебысть цело, нетленно» (л. 43); так же – в Арс., л. 154а; 2 Касс., с. 410; И. Тр., л. 228 об.; К. Хол., л. 149 об.
[1538] Осн.: «...и доныне целу сущу» (л. 65 об.); так же – в Арс., л. 193б; 2 Касс., с. 454; И. Тр., л. 246 об.; К. Хол., л. 173.
[1539] Усп.: «...и до(ны)не есть гробъ его» (л. 41б–в); так же – в Арс., л. 47в; 2 Касс., л. 49 об.; И. Тр., л. 195; К. Хол., л. 39 об.
[1540] Во 2 Касс. появляется упоминание мощей прп. Евстратия: «...По искании же быша верными святыа его мощи не обретенныи...» (с. 368); так же – в И. Тр., л. 255 об.; К. Хол., л. 194.
[1541] Эта антитеза присутствует в тексте Лавсаика (с. 255, 286, 290, 327, 328) и Римского патерика (с. 151).
[1542] Осн., л. 56 об.
[1543] Осн., л. 58 об.
[1544] Осн., л. 28.
[1545] Осн.: «...аще же и приять и Господь, но вечный живот дарова ему...» (л. 39); так же – во 2 Касс., с. 402; И. Тр., л. 224; К. Хол., л. 144.

1546 В И. Тр. антитеза представлена другой своей частью: «...къ вечным обителем преселис(я)...» (л. 199).

1547 И. Тр., л. 185 об.

1548 В других редакциях – нет.

1549 В других редакциях нет описания кончины прп. Никиты.

1550 В других редакциях – нет.

1551 В других редакциях нет описания кончины прп. Арефы.

1552 Осн., л. 51, 65 об.

1553 В других редакциях – нет.

1554 В других редакциях – нет.

1555 1 Кор 15: 31: «По вся дни умираю, тако ми ваша похвала братие, юже имам о Христе Иисусе Господе нашем».

1556 Флп 1: 23–24: «[23]Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти, много паче лучше; [24]А еже пребывати во плоти нужнейшее есть вас ради».

1557 На Руси новый подъем интереса к идейному и художественному наследию Византии отмечается в XV–XVI веках, в период образования централизованного государства (*Кузьмина В.Д.* Проблемы изучения переводной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 13–20; *Лихачев Д.С.* Литературный этикет Древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 5–16); на Украине этот процесс скорее может быть связан с культурными тенденциями эпохи барокко.

1558 Мф 6: 6: «Ты же, егда молишися, вниди въ клеть твою, и затворивъ двери твоя, помолися Отцу твоему иже въ тайне, и Отецъ твой, видяй въ тайне, воздасть тебе яве».

1559 Евр 11: 36–38: «[36]Друзии же руганием и ранами искушение прияша, еще же и узами и темницею, [37]камением побиени быша, претрени быша, искушени быша, убийством меча умроша: проидоша в милотех, и в козиях кожах, лишени, скорбяще, озлоблени. [38]Ихже не бе достоин (весь) мир, в пустынях скитающеся и в горах и в вертепах и в пропастех земных».

1560 1 Петр 5: 8.

1561 Пс 21: 16: «Изсше яко скудель крепость моя, и язык мой прилпе гортани моему, и в персть смерти свел мя еси». Пс 101: 4: «Яко исчезоша яко дым дние мои, и кости моя яко сушило сосхошася». 2 Кор 4: 7: «Имамы же сокровище сие в скуделных сосудех, да премножество силы будет Божия, а не о нас».

1562 Лк 17: 1: «Рече же ко ученикoм Своим: Невозможно есть не приити соблазном, горе же, егоже ради приходит». Мф 13: 43: «Тогда праведницы просветятся яко солнце в Царствии Отца их».

1563 Мк 14: 72; Мф 26: 75.

1564 Лк 15: 11–28; Лк 15: 17.

1565 Мф 13: 3–23; Мк 4: 8–20.

1566 Мф 3: 8.

1567 Пс 91: 13.

1568 Мф 13: 8–23; Мк 4: 8–20.

1569 Пс 126: 1.

1570 1 Кор 15: 31: «По вся дни умираю, тако ми ваша похвала братие, юже имам о Христе Иисусе Господе нашем».

[1571] Флп 1: 23–24: «[23]Обдержим же есмь от обою, желание имый разрешитися, и со Христом быти, много паче лучше; [24]А еже пребывати во плоти нужнейше есть вас ради».

[1572] Житие прпп. Феодора и Василия (л. 217 об.; Осн., л. 62). 1 Петр 5: 8; Евр 11: 36, 38.

[1573] Мф 6: 16–18: «[16]Егда же поститеся, не будите якоже лицемери сетующе, помрачают бо лица своя, яко да явятся человекомъ постящеся; аминь глаголю вамъ, яко восприемлють мзду свою. [17]Ты же постяся помажи главу твою и лице твое умый, [18]яко да не явишися человекомъ постяся, но Отцу твоему иже въ тайне...»

[1574] Пс 29: 6: «...вечер водворится плачь, и заутра радость».

[1575] *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» С. 245.

[1576] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 102.

[1577] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 101.

[1578] *Лихачев Д.С.* Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. С. 327. Кроме того, средневековая традиция сохранялась в старообрядческой среде.

[1579] *Михайлов А.В.* Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 384.

[1580] *Орлов А.С.* О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики XVI–XVII вв. С. 370, 374.